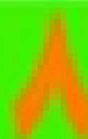
فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال سوم، شماره هشتم، بهار ۱۳۹۴



تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۸

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۸

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال سوم، شماره هشتم، بهار ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:/ www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@ikq.ir / Info@tkalam.ir

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی مقاله

ص:۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

فهرست

ص: ۵

ص: ۶

انگاره «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه

اشاره

محمدتقی سبحانی(۱)

محمدحسین منتظری (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۲۰

چکیده

اندیشمندان مسلمان، ایمان و هدایت را بر معرفت به آموزه های بنیادینِ اعتقادی متوقف می-دانند، اما این که «معرفت» چه ویژگی هایی دارد، شامل چه موضوعاتی می شود و چگونه برای انسان به دست می آید، همواره در تاریخ اندیشه اسلامی چالش برانگیز بوده است. در این میان، اندیشمندان امامیه در مدرسه کوفه، برای پاسخ به پرسش های مذکور نظریه «معرفت اضطراری» را بر پایه قرآن و میراث حدیثی شیعه طرح کردند. باور مشهور امامیان نخستین بر آن بود که مفاد کامل معرفتی، در عوالم پیشین اعطا شده و انسان مفاد آن معرفت را در ضمیر خود و بالفعل داراست؛ به همین سبب، معرفت صُنع خدا بوده و برای انسان قابل اکتساب نیست و فقط انسان باید به مفاد آن معرفت متذکر شود. البته در میان اندیشمندان نخستین امامیه، جریان هشام بن حکم که پیشرو در مباحث کلامی امامیه آن دوران است، سعی می کند تا خوانشی خردپسندتر از باور امامیان ارائه کند. او فعلیتِ معرفت اضطراری را منوط به استدلال و نظر می داند تا علاوه بر دوری از نقدها، جایگاه مقبولی برای «استدلال عقلی» نیز بگشاید.

واژگان کلیدی

معرفت، اضطرار، اکتساب، صنع، عوالم پیشین.

۱- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران.

ص: ۷

بیان مسئله

غـایتِ دین، هـدایت انسـان هاست و لازمه هـدایت هر فرد، داشـتن بینشـی است که از آن در تعبیر علمی و دینی به «معرفت» یاد می کننـد. معرفت، آگـاهی به آموزه های بنیادین اعتقادی دین است که فردِ متـدین با در اختیار داشـتن آن ها و اقرار و ایمان به آن ها، می تواند زمینه علم و عمل به سایر مباحث نظری و عملی دین را برای خویش فراهم آورد. اهمیت این بحث موجب شده تا متفکران همواره در ابعاد این مسئله با یکدیگر چالش داشته باشند. در این بین در ادوار تاریخی گوناگون، اختلافاتی میان آرا و دیدگاه های اندیشـمندان امامیه درباره معرفت قابل مشاهده است. این مهم ما را بر آن می دارد تا در باب این مسئله، پرسشی تاریخی مطرح کنیم و آن این که: انگـاره و رویکرد متکلمان و اندیشـمندان امامیه در ادوار گوناگون و به طور خاص در عصـر حضور ائمه اطهار(ع) در مسئله معرفت چه بوده است؟

طرح این پرسـش و تحقیق در آن، علاوه بر تأمین ضـرورت پیشـین، کمک می کند قسمت های مبهم تاریخ اندیشه ای امامیه روشن تر شده و احتمالاً اندیشه و تئوری نزدیک تر به کلام ائمه اطهار(ع) را دریابیم. برای پاسخ به این پرسش، با رجوع به متون تاریخی و روایی، بـا گزارش هـایی روبـه رو می شـویم کـه نظریـه اصـحاب امـامیه کـوفه (قرن دوم و سـوم هجری) را تحـت عنـوان «معرفت اضطراری» توصیف می کنند. برای شناخت و فهم این نظریه، سه پرسش قابل طرح است:

۱. منظور و مراد اندیشـمندان امامیه از «معرفت» چیست؟ ۲. مفاد و حـدود معرفت در نظر ایشان چگونه است؟ و ۳. راه وصول و نیل به این معرفت چگونه رقم می خورد؟

البته علی رغم اتفاق ایشان در عنوان و ابعاد مختلفی از نظریه معرفت اضـطراری، هشام بن حکم و اصـحاب او، در بعضی ابعاد نظریه با جمهور اندیشمندان و اصحاب امامیه اختلافاتی دارند؛ از این رو، بحث را در دو بخش بررسی دیدگاه جمهور و بررسی اختلافات پی می گیریم.

۱. دیدگاه جمهور اندیشمندان مدرسه کوفه

اشاره

اندیشـمندان نخستینِ امامیه بر مبنای آیات قرآن و روایات ائمه(ع)، دست به نظریه پردازی درباره «معرفت» زدنـد. آنان پرسـش های خود را در این موضوع همچون موضوعـات دیگر به امامـان عرضه کرده و سـپس پاسـخ هـا و سـخنان ایشـان را دریـافت و نقـل می کردنـد. متکلمان بزرگی همچون: زراره و خانـدان او، هشام بن سالم، ابوبصـیر، یونس بن عبدالرحمن و... از جمله اندیشـمندانی اند که در باب معرفت، به نقل روایت اقدام کرده اند. شواهد متقن تاریخی و روایی

ص: ۸

نشان می دهد، این اندیشمندان شیعی در آن دوران به اضطراری بودن معرفت باور داشتند و سعی می کردند تا ابعاد این نظریه را روشن کنند.

شواهد اولیه این ادعا را می توان در گزارش های عقیده نگارانی چون ابوالحسن اشعری (۳۲۵ق) به دست آورد. وی در این باره می گوید: «فرقه نخست از روافض که جمهور آنانند، معتقدند: همه معارف اضطراری اند و تمامی انسان ها اضطراراً این معارف را دارا هستند» (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱). در این گزارش ها، تعبیر «معرفت اضطراری» گاه به طور کلی و گاه با نام بردن از اندیشمندانی چون زراره، مؤمن الطاق، ابومالک حضرمی و هشام بن حکم همراه شده است (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸). هرچند در احادیث ائمه(ع) به صراحت از تعبیر «معرفت اضطراری» سخنی به میان نیامده، با این حال برداشت این تعبیر از میراث روایی امامیه در آن عصر امکان پذیر است.(۱) البته باید گفت در آن عصر، اصطلاح دیگری با عنوان «معرفت ضروری» نیز کاربرد دارد که با توجه به قرائن موجود(۲) بعید به نظر می رسد در آن دوره مصداقی جز معرفت اضطراری داشته و با آن متفاوت باشد.

بر پایه همین گزارش های اولیه به دست می آید که منظور از معرفت اضطراری، معرفتی است که: اولاً، بالاضطرار برای انسان حاصل می شود؛ ثانیاً، تفکر و استدلال موجب و زمینه ساز معرفت نخواهد بود؛ ثالثاً با توجه به اضطراری بودن معرفت، خداوند انسان ها را به استدلال

و تفکر و اکتساب معارف بنیادین دینی مکلّف نکرده است (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱). بررسی نظریه «معرفت اضطراری»، نیازمند بحث درباره موضوعاتی چون: چیستی و نقش معرفت در زندگی انسان، مفاد و حدود معرفت، راه وصول به آن، چگونگی بهره مندی انسان از معرفت و...

است.

۱۱. چیستیِ معرفت

در نظر اصحاب امامیه کوفه، معرفت امری است که با هدایت و رستگاری انسان، پیوند وثیق و ناگسستنی دارد. معرفت، خمیرمایه و محتوای اصلی هدایت است. می دانیم که اهل ایمان

۱- برای نمونه، نک: «...فَقُلْتُ لَهُ: أَصْلَحَکَ اللَّهُ إِنَّ قَوْماً مِنْ أَصْحَابِنَا یَزْعُمُونَ أَنَّ الْمَعْرِفَهَ مُکْتَسَبَهٌ وَ أَنَّهُمْ إِذَا نَظَرُوا مِنْ وَجْهِ النَّظَرِ أَدْرَکُوا، فَأَنْکَرَ ذَلِکَ...» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶). «و قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِاللَّهِ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَکَمِ یَرْوِی عَنْکُمْ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ صَمَدِیٌّ نُورِیٌّ مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَهٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۹۸).

۲- مانند گزارش شهرستانی که بیان می کند: «زراریه، معتقد به ضروری بودن معرفتند» و یا در روایتی، باور ضروری بودن معرفت خدا به هشام نسبت داده می شود. جست وجو در منابع روایی و تاریخی نشان می دهد، زراره یا هشام از باورمندان به معرفت اضطراری اند.

ص: ۹

همواره می کوشند بر سبیل هـدایت باشند و به خدای خود نزدیک شوند، اما برای این امر نیازمند شناختی هستند که با آن خدای خود را از دیگر اشیا تمییز داده و در مسیری که به او ختم می شود، گام بردارند و هدایت نیز یعنی همین حرکت و گام برداشتن در مسیر الهی و دست یابی به رستگاری؛ از این رو، برای شناخت مسیر هـدایت، نیازمنـد علم و آگاهی یا به تعبیر دقیق تر و متناسب، نیازمند معرفت هستند.

به همین سبب، اندیشمندان امامیه در روایات گوناگونی این اصطلاحات را در کنار هم به کار برده و روایات مشابهی را نقل کرده انـد. از آن جمله، روایت مشهور حمزهٔ بن محمـد الطیار است که در توضیح و بیان آیات شریفه مربوط به هـدایت، روایتی از امام صادق می آورد که ایشان در توضیح معنای «هدایت» از واژه «معرفت» استفاده کرده، می فرمایند: «خدای متعال به بندگان، معرفت می دهـد و انسان ها به قبول یا ترک آن معرفت اقـدام می کننـد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۵)؛ تعـبیری که در روایت دیگری از زراره (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۶) و عبدالاعلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۴) نیز به چشم می خورد.

در بعضـی دیگر از روایـات، اصـحاب امامیه به پیونـد «معرفت» با «ایمان» نیز اشاره می شود که به نظر می رسـد میان معرفت، ایمان، عمـل و هـدایت پیونـد وثیقی برقرار اسـت، بـه گـونه ای کـه ارزش و اهمیـت معرفت، به عمـل کردن بر مقتضـای آن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸ و ۱۹۹).

بنـا بر این روایـات، معنـای «معرفت» عمومِ آگاهی ها و باورها نیست، بلکه منظور باورهایی است که لازمه هـدایت و عبودیت است. هـم چنین مراد از معرفت، صِرف آگـاهی و شـناخت است و نه آگـاهی همراه بـا عمـل. از دیگر نتایـج به دست آمـده آن است که معرفت، تنهـا طریق و مقـدمه ضـروری هـدایت و یگانه راه زمینه سازی عمل مؤمنانه است. در قیامت هم انسان ها بر اساس حجتی با خداونـد روبه رو شـده و مورد مؤاخذه قرار می گیرند که آن، حجتِ تکالیفی است که پس از بیان معرفت برای انسان ها مقرر شده است و ایشان موظف به انجام آن تکالیف هستند (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۷).

از این رو، معرفت بـا حجت نیز پیونـد می یابـد. لـذا بعضـی اندیشـمندان و متکلمان بعـد از عصـر حضور نیز بحث از معرفت را ذیل عنـوان «حجت» تبویب و بررسـی کرده انـد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۴؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۰؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۷۵). به دیگر سـخن معرفت، حجت، هـدایت و ایمان اضـلاع به هم پیوسـته یک امر هسـتند و نه الزاماً تعابیری مختلف از یک مفهوم و یا مفاهیمی از هم گسسته و پراکنده.

ص: ۱۰

در پایان این بخش شایسته است دو نکته دیگر را در باب چیستی معرفت متذکر شویم:

اول این که، منظور اصحاب مدرسه کوفه از معرفت، نوعی قوه، احساس یا علاقه برای دریافت آگاهی های الهیاتی نیست؛ چیزی شبیه به آنچه امروزه، تحت عنوان «فطرت» از آن بحث

می شود (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۴: ۴۲)، بلکه منظور ایشان از معرفت، نوعی آگاهی بالفعل و بی نیاز از تمهید مقدمات نظری است.

دوم این که، در نظر اصحاب، معرفت نوعی شناخت بی واسطه، عینی و مستقیم است، به گونه-ای که شناخت مصداقی و عینی شیء خارجی به صورت متمایز از دیگر اشیا برای صاحب معرفت به دست می آید؛ لذا محل و مرجع درک این معرفت، رؤیت قلبی است و نه توهم قلبی یا معانی دقیق عقلی (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۶ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۶: ۲۹۳)، چراکه در نظر ائمه اطهار(ع) معرفتی که از این طرق به دست آید علاوه بر نقصان، سبب شرک و بی راهه رفتن نیز می شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲ و ۸۷؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۵ و ۲۲۰).

۲۱. راه وصول معرفت

پس از آن که معنای معرفت در نظر اندیشمندان کوفه مشخص شد، نوبت به بررسی راه وصول به معرفت می رسد. در این جا با این پرسش روبه روایم که معرفت چگونه به دست می آید؟

ساده ترین و شایع ترین راه حلی که امروز و حتی در آن عصر از جانب متکلمان معتزله در پاسخ به این پرسش ارائه می شده، چنین است: آدمی با نگاه متفکرانه و مدبرانه به عالم و یا با محاسبه ذهنی و عقلی دقیق خود می تواند پی به وجود خدا و بعضی ویژگی های او ببرد و شاید اگر این دقت و تفکر محاسبه گرانه را تعقیب و با ضمائمی همراه کند، به هدایت الهی دست خواهد یافت.

این راه حلِ ساده و شایع، حاوی چند نکته کلیدی است:

۱. دست یافتن به معرفت الهی، برای انسان امری ممکن تلقی شده است.

۲. انسان دارای ابزار و منبع لازم برای شناخت خداوند است.

۳. راه وصول انسان شامل تفکر، نظر و استدلال است.

۴. اکتساب انسان، نقش تعیین کننده و اولیه را در معرفت یابی دارد.

اما با مراجعه به اندیشه اندیشمندان امامیه کوفه و روایات واردشده در این باب می یابیم که اساساً فرایند معرفت این گونه تصویر نمی شود و در برآیند کلی، نتایجی مطرح می شود که با نکات کلیدی مزبور در تعارض است. در تصویر محدثان و متکلمان نخستین امامیه، فرایند

ص: ۱۱

معرفت یـابی از انسـان شـروع نمی شـود و اساساً چنین چیزی امکـان پـذیر نیست. در این نظر گـاه، رب العـالمین در سـاحتی مـافوق تصـورات مخلوقـات قرار دارد؛ آن هـم بـه نحـوی که حـتی دقیـق ترین نظرهـا و بالاـترین فکرهـا، دربـاره معرفت یـابی او ذاتـاً فـاقد استعدادند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵ و شـریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ۹۱: ۱۲۵ و مجلسـی، ۱۴۰۴ق، ۶۶: ۲۹۳). شاید این سـخن، اصل مبنایی و خود منشأ چالش و مسئله ای دیگر باشد، اما در بیان معرفت اضطراری، این امر یکی از مؤلفه های سازنده نظریه است که به آن تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶).

در این نظر، معرفت از خـدای متعال آغاز می شود؛ به این نحو که خداونـد معرفت را ایجاد می-کند و به انسان عرضه می کند: «أن المعرفه من صـنع الله عزوجل فی القلب مخلوقه» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۲۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۵). و اگر نبود چنین ساخت و عرضـه ای، اصـلًا امکـان و راهی برای معرفت یابی و شـناخت خـدا فراهم نمی شـد: «فعرفهم و أراهم نفسه و لولا ذلک لم یعرف أحـد ربه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۷۱ و ۷۲؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۴۰ و ۴۱). لـذا در تعـابیر کلامی و حدیثی آن دوره، اصطلاح «صُنع» برای معرفت، توصیف خاص و دقیقی به حساب می آمده است.

در چنین فراینـدی انسـان در سـاخت و کسب معرفت، کمترین نقشـی نـدارد: «لم یکلف الله العبـاد معرفه و لم یجعـل لهم الیها سبیلا» (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸). به عبارت دیگر، «معرفت» اکتساب آدمی نیست، بلکه به اضـطرار و ضـرورت این معرفت به او اعطا گردیده است. بـا حفـظ این نکته، پر واضـح است که انسان ها به دلیل نداشـتن ابزار لازم برای معرفت، به اکتساب آن نیز مکلف نشـده انـد: «قلت: فهل کلفوا المعرفه؟ قال: لا، علی الله البیان» (برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۱۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۳).

در این جا شایـد جای یک پرسـش باقی بماند و آن این که: نقش انسان و حدود اختیار او در معرفت چگونه است؟ در این نظر گاه، انسان تنها دریافت کننـده بالاضـطرار است و در تولیـد و دریافت معرفت هیـچ نقشـی نـدارد، ولی در پذیرش متذکر شدن و اقدام بر اسـاس معرفت اعطـایی، کاملاً ـ مختار و البته مکلف هم هست؛ نکته ای که اصـحاب در پرسـش ها و ائمه در پاسـخ ها به آن عنایت داشـته و متـذکر آن نیز شـده اند: «لیس للعباد فیهما من صـنع و لهم فیهما الاختیار من الاکتساب؛ فبشـهوتهم الإیمان اختاروا المعرفه؛ فکانوا بذلک مؤمنین عارفین و بشهوتهم الکفر اختاروا الجحود؛ فکانوا بذلک کافرین جاحدین ضلالا» (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۲۷ و ۴۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۸).

ص: ۱۲

۳۱. اعطای معرفت در عوالم پیشینی

در بعضی روایاتِ اندیشمندان مدرسه کوفه، سؤال و بحث دیگری درباره معرفت اضطراری صورت گرفته است و آن این که: خدای متعال چه هنگام این معرفت را ایجاد و به انسان اعطا و عرضه می کند؟ پاسخ به این پرسش علاوه بر اهمیت خاص خود، از جنبه های دیگری نیز مهم جلوه می کند:

یک. در منظومه اعتقادی امامیه، همواره سخن از وجود عوالمی پیش از زندگی دنیایی انسان در این جهان به میان می آید تا جایی که برخی مدعی تواتر روایی برای وجود چنین اعتقادی در امامیه اند (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۲۵). در نظر متکلمان کوفه و نیز محدثان ادوار مختلف، مهم ترین رخدادی که در عوالم پیشین رخ داده، اعطای معرفت به انسان است؛ تا جایی که به نظر رسد، فلسفه وجود این عوالم پیشینی از همین باب بوده است.

دو. در آیات قرآن، با اصطلاحات «فطرت» و «صبغهٔ الله» روبه رو می شویم (روم: ۳۰؛ بقره: ۱۳۸). معناشناسی دقیق «فطرت» برای اندیشمندان مسلمان، خود دغدغه ای مهم و اساسی است. اما از آن جا که در روایات و تفاسیر مأثور امامیه، چیستیِ «فطرت» با طرح «عوالم پیشینی» و مسئله «معرفت» و پدیده «میثاق» همراه شده است، برای تکمیل ابعاد نظریه مورد نظرمان ناگزیریم این بخش را نیز به بحث بیفزاییم.

در نگاه اندیشمندان نخستین، خلقت در بُعد زمانی خود با دنیا و زندگی آدم در کره زمین آغاز نمی شود، بلکه پیش از به دنیا آمدنِ نسل های انسانی، عوالم و مواقف دیگری(۱) وجود داشته که یکی از آن ها، موقفی با نام «عالم ذر» یا «عالم میثاق» است. عالم ذر، موقفی است که در آن خداوند متعال همه انسان ها را یک جا با ابدان ذری خلق کرده و در پیشگاه خود حاضر می کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲و۱۳؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱ ق: ۳۹۹). سپس در مواجهه ای فوق العاده خود را بر مخلوقات نمایان ساخته، و بندگان رب خویش را رؤیت و معاینه کرده و به او معرفت پیدا می کنند (برقی،۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۱۱۷؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۸). وقتی خداوند این چنین معرفتی را به ایشان عرضه داشت، آن گاه از ایشان به ربوبیت خویش اقرار می-گیرد و تمام بنی آدم نیز به ربوبیت و معرفت اعطاشده، اقرار و اعتراف می کنند. پس از این واقعه و بنا به دلایلی، خدای متعال رؤیت و معاینه آدمیان را از یادشان می برد و به اصطلاح اصحاب، «انساء» رخ می دهد، ولی از سوی دیگر، در قلب انسان ها اقرار و اصل چنین معرفتی را

۱- عالم اظله و ارواح؛ عالم طینت؛ عالم ذر و میثاق.

ص: ۱۳

نهادینه می کند (برقی،۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۳۹ و۴۰)؛ معرفتی که به خاطر چنین نهادینگی و ایجاد ابتدایی توسط رب العالمین، از آن به «فطرت» یاد می شود. گویا این معرفت و میثاق، پایه و بنیان خلقت زمینی انسان هاست.

به نظر می رسد، در نظر متکلمانی چون زراره، هشام بن سالم، ابوبصیر، ابن مسکان،

ابن ابی عمیر و... بر مبنای روایات وارده در این باب، مراد از معرفتِ اعطاشده در عالم ذر و فطرت، همان معرفت اضطراری یا ضروری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲).

بنابراین، «معرفت اضطراری» واجد ویژگی هایی چون: فطری بودن، مشترک بودن بین همه انسان ها، اعطایی و موهوبی بودن، پیدایش از طریق رؤیت و معاینه آن هم در اوج وضوح، انساء کیفیت پیدایش معرفت (معاینه) و ابقای اصل آن در قلب انسان هاست.

۴۱. حدود و مفاد معرفت اضطراری

تا این جا چیستیِ معرفت و راه نیل به آن مورد بحث قرار گرفت. حال نوبت به یک بحث تکمیلی می رسد و آن این که حدود معرفت اضطراری چیست؟ پاسخ دادن به این پرسش و بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، آسان می نماید. با توجه به روایات اصحاب امامیه، قدر متیقن معرفت اضطراری، شناخت خدای متعال به عنوان خالق، رازق و رب العالمین است؛ گزاره ای که به صراحت در بعضی روایات به آن اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲و ۱۳؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۳۳۰؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۹؛ برقی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۳۹ و۴۰).

اما در این جا اصحاب مدرسه کوفه معتقدند، مفاد معرفت اضطراری بیش از موضوع خالقیت و ربوبیت خدای متعال است و دامنه آن، معارف بنیادین دیگری همچون نبوت و امامت را نیز در بر می گیرد.

همان طور که پیش تر در موضوع ایمان هم اشاره شد، معرفت به معنای آگاهی و اطلاع از چیزی است که زمینه هدایت را برای انسان فراهم می سازد. شناخت رب، در مقام کسی که صاحب اختیار و معبود انسان است، اولین چیزی است که باید در مفاد معرفت قرار بگیرد، ولی تمام مفاد معرفت نیست، بلکه آنچه تکمیل کننده مفاد معرفت است، آگاهی به طریق اطلاع از تکالیف است؛ امری که در نظر گروهی از اندیشمندان امامیه همچون زراره و خاندان او با اعطای معرفت هادیان (انبیا و امامان) در عالم ذر و اخذ میثاق بر شناخت آن ها در آن مقام به دست آمده است و به همین جهت، معرفت آنان نیز در زمره معارف اعطایی در عوالم پیشین است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۸).

ص: ۱۴

بنـا بر این دیـدگاه که اسـتنادات روایی متعـددی را نیز به همراه دارد، رخـداد عـالم ذر شامـل اعطای معرفت ربوبی و میثاق بر آن به همراه اعطـای معرفت رسولان و اوصـیا و به طور خاص، معرفت امیرمؤمنان و ائمه(ع) و اخـذ میثاق بر معرفت و حجیت ایشان نیز می شود (برقی،۱۳۷۰، ۱: ۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۸۱ و ۲: ۴۱).

البته بایـد به این نکته توجه کرد که آنچه اعطـای معرفت ربوبی از طریق معـاینه عـالم ذر را ضـروری می نمایـد، یعنی تبـاین خالق و مخلوق و فقـدان ابزار برای شـناخت خـدا، در مورد سـایر مفـاد معرفت، یعنی معرفت به انبیا و اوصـیا جریان نـدارد، ولی با این حال، معرفت به ایشان نیز با توجه به مصالح و دلایلی دیگر در آن موقف به انسان اعطا می گردد.

۵۱. چگونگی بهره مندی از معرفت

در نظر جمهور امـامیه کوفه، مفـاد معرفت اضـطراری به انسـان اعطـا شـد و آنـان تنها موقف و چگونگی اعطا را از یاد برده انـد. این مطلب بدین معناست که معرفت بالفعل در ضـمیر انسان محقق و مهیاست و تنها کافی است انسان متوجه و متذکر آن باشد. با وجود این، پرسشـی پیش می آیـد که: انسان ها در زندگی دنیوی خویش، چگونه از این اعطای الهی بهره مند می شوند؟ به عبارت دیگر، انسان ها چگونه این فعلیت و تحقق معرفت را در خود می یابند؟ طرح این پرسـش در حالی است که بسـیاری از اندیشـمندانِ جریان های رقیب یا اندیشـمندان امامیه در اعصار بعـد، مـدعی فقـدان چنین معرفتی در انسان ها به صورت بالفعل شـده انـد و شاهد بر این مطلب را امری واضـح می شـمارند، چراکه علاـوه بر فراموشـی موقف و رخـداد عالم ذر (سـید مرتضـی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۲۴۷)، می بینیم که عمـده انسـان ها به توحیـد یا سایر معارف بنیادین اقرار و توجهی ندارنـد (مفیـد، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۰). پس وجود چنین رخدادی و به تبع آن نظریه معرفت اضطراری، امری نادرست تلقی می شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۶۱؛ نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۲۷).

برای پاسخ دقیق و مناسب به این پرسش باید چند مطلب را مورد توجه قرار داد:

اولاًـ در اضـلاع و ابعاد معرفت اضـطراری، فراموشـی (انساء) موقف و کیفیت اعطا قرار داده شـده است تا کسـی با تمسک به عـدم یادآوری این پدیده، مدعی نفی آن نشود؛ بنابراین بحث بر پایه چگونگی بهره مندی از معرفت و چرایی غفلت از آن ادامه می یابد.

ثانیاً، انسان در زنـدگی دنیوی خویش محـدود و محصورِ تزاحم و تـداخل پدیـده ها و حوادث گوناگون است؛ پدیـده هایی که هر کدام در لحظه، توجه انسان را به خود جلب می کند و باعث

ص: ۱۵

غفلت او از سایر آگاهی های بالفعل او می شود. لـذا لازمه زندگی دنیوی انسان، توجه و غفلت آن به آن است. بدین سبب، طبیعتاً انسان ها همه آنچه را درک می کننـد، به یاد نمی آورند. انسان در مقاطع مختلف زندگی نمی تواند همه یا حتی بخش عمده ای از خاطرات گذشته خود را به یاد آورد. علاوه بر این، انسان همیشه متوجه و ملتفت به خاطرات یا سایر دانستنی هایش هم نیست، بلکه با پیش آمدن زمینه ها و تذکرات، به یادآوری خاطرات و ذهنیات خود اقدام می کند.

ثالثاً، ما با انسانی روبه روییم که گاه در بزنگاه های زنـدگی دنیایی (یونس: ۲۲ و ۲۳؛ عنکبوت: ۶۵) و گاه با برخورد و گفت وگو با انبیا و رسولان (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ۱: ۴۲) و گاه با اندک درنگ و توجه درونی، حقیقت امور برایش روشن می شود و در خود احساس نزدیکی و وابستگی به خدا و درستی و صدق ادعای پیامبران یا امامان را می یابـد. در چنین حالتی انسان علاوه بر اذعان به وجود این معارف، خود را به قبول یا ردّ این حالت قلبی نیز مختار می بینـد. وجود چنین اذعان و احساس توأمانی، ناشی از معرفت پیشینی تلقی می شود.

بنابراین، توجه و تذکر، عاملِ اصلی یادآوری معرفت است و این تذکر از راه های گوناگونی برای انسان ممکن می شود و نیازی به استدلال و نظر در این باب پیش نمی آید. با ذکر این مطلب، جای پرسشی دیگر باقی می ماند و آن این که: از نظر اصحاب امامیه، جایگاه استدلال و مباحث نظری در الهیات دینی کجاست؟ پاسخ به این پرسش را در قالب بحث از «تمایز میان معرفت و اثبات» پی می گیریم.

۶۱. تفاوت معرفت و اثبات

یکی از مهم ترین نکاتی که در بحث از معرفت اضطراری بایـد بـدان تـوجه کرد، تمایز دو موضوع «معرفت» و «اثبات صانع» نزد اصحاب امامیه کوفه است. با مباحثی که ارائه شـد، معنای معرفت تا حدودی مشخص گردید، اما منظور از اثبات صانع چیست؟ پی گیری این بحث علاوه بر شناخت تمایز میان دو موضوع یادشده و رفع شبهه درباره چگونگی استفاده اصحاب از استدلال و مباحث نظری و عقلی، سبب روشن تر شدن ابعاد معرفت اضطراری نیز می شود.

به طور خلاصه، آنچه در باب لزوم و انجام استدلال و تفکر عقلانی درباره معارف دینی اعم از: اثبات صانع، اثبات نبوت عامه و خاصه و وصایت ائمه هدی(ع) مطرح می شود، مشمول عنوان «اثبات» قرار می گیرد. اصحاب امامیه در کنار اعتقاد به معرفت اضطراری و مفاد و مؤلفه های اصلی آن، همواره از ابداع، تقریر و نقل استدلال های نظری در باب اثبات وجود خالق و محدِث نیز بهره می جستند.

ص: ۱۶

در مشی ایشان، هدف اصلی اثبات صانع، دست یابی به دیدگاه صواب و میانه حدّین در منازعات علمی کلامی است. نتیجه مهم استدلال، اثبات اصل وجود صانع و خروج از حدّین در مباحث خداشناسی است. خروج از حدّین یعنی شناخت مرز انکار، تعطیل یا لاادری گری و پرهیز از هر گونه تشبیه، هم سان انگاری و تشارک طلبی میان خالق و مخلوق است. این دو مرز جدی همواره در مباحث و مسائل مختلفی کلامی همچون اسما و صفات، معنای توحید و... مراعات می–شود.

علاوه بر این، بحث از «اثبات» می تواند به عنوان اتمام حجت یا حجت ثانویه در مقابلِ بعضِ انسان ها قلمداد شود. هم چنین «اثبات» می تواند حداکثر یکی از اسباب و مصادیق تذکر باشد که در گروهی از انسان ها نظیر اهل نظر و استدلال نقش آفرینی می کند. با این سخن می توان تفاوت میان معرفت و اثبات را چنین بیان کرد:

یک. معرفت امری بی واسطه است؛ بدان معنا که آگاهی نسبت به شیء از طریق مشاهده و مواجهه مستقیم با او حاصل می شود؛ به عبارت دیگر، معرفت عین شاهد در حضور شیء و با مواجهه او ایجاد می شود، نه از طریق توصیف غیابی: «قیل له فکیف سبیل التوحید؟ قال: باب البحثِ ممکنٌ و طلب المخرج موجودٌ؛ إن معرفه عین الشاهد قبل صفته» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷). اما اثبات، امری است که از طریق وسایط و آثار پدید می آید. اثبات درباره شیئی است که (ظاهراً) غایب فرض می شود: «معرفه صفه الغائب قبل عینه» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۷) و برای اثبات وجود آن، نیاز به استدلال و توصیف از طریق آثار داریم، چراکه با فقدان مواجهه، لزوماً باید از طریق آثار و مفاهیم ذهنی وجود آن را اثبات و توصیف می کنیم؛ حال آن که در اندیشه امامیه، خدا موجودی حاضر، متباین از مخلوقات، غیرمحدود، فراتر از عقول انسانی و غیر قابل توصیف به زبان بشری است.

بر این اساس، معرفت او از طریق وسایط که اموری ناقص، پراکنده و متفاوتند، امری باطل و البته غیرممکن است، چراکه آنچه در ذهن می آید و معقول است در نهایت، مصنوع و محدود است و با خداوند متفاوت خواهد بود: «فقلت أتوهم شیئا؟ فقال: نعم؛ غیرمعقول و لامحدود فما وقع وهمک علیه من شی ء فهو خلافه لایشبهه شی ء و لاتدرکه الأوهام کیف تدرکه الأوهام و هو خلاف ما یعقل و خلاف ما یتصور فی الأوهام» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۸۰؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۵۵: ۲۱۷). البته رجوع به آثار می تواند سبب «دلالت» به اصل وجود مؤثر و صانع باشد: «وجود الأفاعیل دلت علی أن صانعا صنعها» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۸۱) که

ص: ۱۷

فایده آن، اتمام حجت و خروج از حدّین (انکار و تشبیه) است، ولی با این حال، این یافته ها معرفت به حساب نمی آید.

دو. نتیجه معرفت از طریقِ عین شاهد، اطمینان کامل و قدرت تمایز شـیء از دیگر اشیا بدون هر گونه ابهام و در شدت وضوح است. به همین جهت این معرفت، شـناختی جزئی و مصـداقی است که بـاعث اتصال معنوی و زمینه ساز هـدایت است. اما نتیجه «اثبات» از طریق آثار و واسـطه ها، آگاهی به اصلِ وجود شـیء به صورت کلی، مبهم و نکره ای است که قـدرت تمایز آن را از سایر مصادیق فراهـم نمی آورد و صـرفاً مفیـد خروج از حـدّین خواهـد بـود، نه آن که الزاماً منجر به هـدایت انسـان گردد. این امری است که در زندگی و سرنوشت عده ای از مثبتین الهیات و مباحث کلامی به چشم می آید که با وجود فراهم آوردن ادله فراوان در جهت اثبات و آگاهی به وجود خالق، اما به ربوبیت او ملتزم نشده و مؤمنانه رفتار نمی کنند.

سه. کاملًا روشن است که معرفت با توصـیفات یادشـده از توان و عهده آدمی خارج است، چراکه او برای دست یابی به این معرفت نه تنهـا ابزاری نـدارد، بلکه برای رویـارویی و دریافت این معرفت بسـیار حقیر و کوچک نیز می نمایـد؛ بـدین سـبب، معرفت تنها از طریق «اعطـا» و «صـنع» خـدا رقم می خورد (کلینی، ۱۴۰۷ق،۱: ۳۹۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ۴۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۳۰۲)، اما «اثبات» فعل انسان است که با دلالت عقلی برای او حاصل می شود. این چنین دریافتی، حد واجب عقل برای شناخت است که او را از انکار و جحـد به اصل وجود صانع، باز می دارد و سـبب تأکیـد (اتمام) حجت بر انسان و دفاع عقلانی مؤمنان در برابر خصم می شود: «لم یطلع العقـول علی تحدیـد صـفته و لم یحجبهـا عن واجب معرفته» (سیدرضـی، ۱۴۱۴ق، خ۴۹: ۸۸) و «لاـ تسـتطیع عقول المتفکرین جحده» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۱).

چهـار. معرفت هم مـورد نیـاز همه انسـان هـاست و هم به همه ایشـان اعطـا شـده است، چراکه بنی-آدم همگی به هـدایت و معرفتِ مقـدمه هدایت نیاز دارند؛ از این رو، انسان ها به میزانِ معرفت اعطایی، دارای تکلیفند و علاوه بر آن، به میزان توجه و تعلق خاطر به آن معرفت در زندگی بهره-مند و هدایت می شوند، ولی «اثبات» مورد نیاز همه انسان ها نیست و البته همه انسان ها هم، واجد توان استدلال و نظر نیستند.

۲. دیدگاه های غیرمشهور مدرسه کوفه

اشاره

اشـعری، امـامیه کـوفه را صاحبـان نظریه «معرفت اضـطراری» معرفی می کنـد، ولی در مقـام تفصـیل و تـدقیق، سه دیـدگاه را از قول مشهور امامیه متمایز می شمارد (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱).

ص: ۱۸

این دیدگاه های غیرمشهور، درباره چند اختلاف نظر در بعضی ابعاد و تفاسیر از «معرفت اضطراری» است و نه اختلاف نظر درباره اصلِ معرفت اضطراری. اولین و دومین دیدگاه که عیناً یک مطلب است و اشعری بدون کاهش و افزایشی آن را به دو رأی تفکیک کرده است، مربوط به مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی است و چنانچه خواهد آمد، چندان دقیق و روشن هم نیست (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۲). اما دیدگاه سوم، مربوط به هشام بن حکم و اصحابِ اوست که اختلافِ روشن و مهمی در بین اصحاب امامیه کوفه در موضوع «معرفت اضطراری» به حساب می آید.

۱۲. نظریه مؤمن الطاق و ابومالک حضرمی

اشعری دیدگاه مؤمن الطاق و ابومالک را چنین ترسیم می کند که ایشان با این که معتقد به اضطراری بودن همه معارفند، ولی جایز می دانند که خدای متعال معارف را به همه بندگان نداده باشد؛ بدین گونه که به بعضی انسان ها معرفت می دهد و به بعضی دیگر معرفت نمی دهد، ولی در پایان همه ایشان را مکلف به اقرار به مفاد معرفت می کند (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۱ و ۵۲؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). در این نقل قول، فارغ از صحت و دقت آن، به دو اختلاف نظر جزئی این دو متکلم با نظریه جمهور امامیه اشاره می شود؛ نخست، جواز تبعیض در اعطای معرفت به انسان ها و دیگری، لزوم تکلیف و اقرار گرفتن از همگان. در بررسی این دو اختلاف می توان دو احتمال را مطرح ساخت:

احتمال اول: اگر معنای «تبعیض» عیناً آن چیزی باشد که در گزارش اشعری و بغدادی آمده است، معنای نظریه مؤمن الطاق چنین است: خداوند بین انسان ها به هر دلیلی که خود می داند، در اعطای معرفت تبعیض و تفاوت قائل شده است. تا این جا علی القاعده اشکالی پیش نمی آید (مفاد اختلاف اول)، ولی سپس خداوند همه انسان ها را مکلف به اقرار و انجام تکالیف می کند، بدون آن که مقدمات اقرار برای آنان فراهم آمده باشد (مفاد اختلاف دوم). در مقام ارزیابی این برداشت باید به ضعف و نادرستی این احتمال به دلایل زیر اشاره کرد:

نخست آن که، لازمه این برداشت لزوم تکلیف به مالایطاق (فان اس، ۲۰۰۸، ۱: ۴۸۱) است که با قول اهل جبر سازگاری دارد، نه با قول امامیه که صحت تکلیف را بر توانایی و قدرت انجام آن متوقف می دانند. بنابراین، این نظریه حاکی از اختلافی عمیق با دیدگاه جمهور امامیه و چالشی بزرگ برای صاحبان آن می شود و باید این دو متکلم امامیه را از خط عمومی تفکر حضرات اهل بیت(ع) و عموم امامیه جداشده دانست، چراکه در روایات زیادی خداوند سبحان از این که بندگانش را به کاری خارج از عهده آنان مکلف گرداند، منزه دانسته شده است (کلینی،

ص: ۱۹

۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۰). هم چنین بسیار بعید به نظر می رسد که مؤمن الطاق و ابومالک در باب معرفت به اندیشه ای باور داشته باشند که هم در مقابل قول جمهور امامیه است و هم در تعارض جدی با روایات باب معرفت و مخالف با رأی اختیار در احادیث شیعه باشد، اما این اعتقاد هیچ نزاعی در جامعه شیعه، در آن دوره ایجاد نکرده و هیچ گزارشی نیز بر پرسش اصحاب از ائمه(ع) درباره لوازم نادرست این نظریه به دست نرسیده باشد.

دوم آن که، مؤمن الطاق در آثار امامیه روایاتی را درباره «عالم ذر و اعطا معرفت و چگونگی هدایت» نقل می کند که نه تنها تناسبی با ادعای اشعری ندارد، بلکه دقیقاً در نقطه مقابل نیز قرار می گیرد. در روایتی که از سوی مؤمن الطاق نقل شده است، مخاطبان معرفت اضطراری، همه انسان های مخلقه قلمداد شده اند و منظور از «مخلقه» همان کسانی اند که در روز واپسین، مورد سؤال و بازخواست قرار خواهند گرفت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۲؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۴۱۵). بر پایه این روایت وی معتقد است: اولاً معرفت به همه انسان های مخلقه عطا شده و ثانیاً، کسانی که دارای چنین معرفتی هستند، مکلف بوده و مورد بازخواست و ثواب و عقاب قرار می گیرند.

سوم آن که، هشام بن سالم در روایتی، باور مؤمن الطاق را همچون قول مشهور شمرده و در مقابل قول هشام بن حکم قرار می دهد (صدوق، ۱۳۸۹: ۲۸۹). به تعبیر دیگر، هشام بن سالم که خود از اندیشمندان بزرگ مدرسه کوفه است و با نظریه معرفت و ابعاد آن آشنایی کاملی دارد، در مقام تفصیل اقوال امامیه در باب معرفت، دو نظریه را از یکدیگر متمایز می کند: نظر جمهور و نظر هشام بن حکم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸ و ۱۲). باید افزود که سایر اصحاب نیز باور مؤمن الطاق و جمهور را یکسان می پنداشتند و پرسشی از تفاوت قول مؤمن الطاق و ابومالک با قول مشهور مطرح نمی کردند، حال آن که در مورد تمایز قول هشامیان از ائمه(ع) پرسش می کردند.

احتمال دوم: معنای تبعیض قرار دادن بین انسان ها در اعطای معرفت آن است که خداوند به همه بندگان در عوالم پیشین معرفت را می دهد، ولی بعداً و در طول زندگی دنیوی با توجه به اعتنا یا عدم اعتنای انسان ها به مفاد معرفت اعطایی و تذکرات الهی، این معرفت را در قلب ایشان استقرار و توسعه داده و یا از ایشان سلب می کند. در ارزیابی این احتمال نیز باید گفت علاوه بر آن که شواهد روایی بر صحت این باور وجود دارد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴) بر پایه آن، هیچ اشکالی در مکلَف بودن همگان به معرفت اعطایی اولیه نیست و دیگر جایی برای اختلاف دوم باقی

نمی ماند. در این صورت، واضح است که نه تنها دیدگاه مؤمن الطاق با قول مشهور اختلافی ندارد، بلکه این قول می تواند تدقیق مضاعف و بسط نظریه «معرفت اضطراری» جمهور باشد. بنابراین، تنها راه باقی مانده در تفسیر دیدگاه مؤمن الطاق، ارجاع و تحویلِ آن به احتمال اخیر است.

ص: ۲۰

۲۲. نظریه هشام بن حکم

اختلاف اصلی و مهم میان اصحاب کوفه در مسئله معرفت اضطراری، رأیی است که منتسب به هشام و شاگردان اوست. اشعری گزارش می کند: «اصحاب هشام معتقدند، معرفت" بایجاب الخلقه "اضطراری است، اما این معرفت و علم بعد از فکر و استدلال به وقوع (فعلیت) می رسد» (اشعری، ۲۰۰۵، ۱: ۵۲). البته منظور اصحاب هشام از معرفت اضطراری که برای فعلیت یافتن نیاز به استدلال دارد، تنها معرفت خداوند است. شبیه به همین گزارش را بغدادی نیز آورده است؛ با این تفاوت که او این دیدگاه را منتسب به بعضِ امامیه می کند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲) که البته بعید است مصداق دیگری جز هشامیان داشته باشد.

هشامیان که به دنبال ارائه تفسیری خردمندانه از معرفت اضطراری اند، در مرحله اول معتقدند: مفاد و قلمرو معرفت اضطراری تنها شامل معرفت و علم به خداست و معرفت به نبوت و ولایت ائمه و انبیا را شامل نمی شود. این نکته علاوه بر تصریحی که در گزارش اشعری به آن شده، محفوف به قرائنی است؛ از جمله آن که هشامیان در نقل روایات معرفت پیشینی به انبیا و ائمه، سکوت کرده و روایتی از آن ها در این باب نقل نشده است.

هشامیان درباره اعطای معرفت اضطراری در عوالم پیش از خلقت و به طور مشخص در عالم ذر، هم راستا با سایر اصحاب امامیه، می اندیشند و معتقد به عرضه معرفت الله به همه انسان ها در موقفی پیش از دنیا هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۲؛ صدوق ۱۳۸۹: ۳۲۹)، اما در ادامه هشام و شاگردان او سعی می کنند جایگاه و نقشی را برای نظر و استدلال باز کنند. این تلاش منجر به بروز اختلاف دیگری میان جریان هشام با جمهور امامیه کوفه می شود. ایشان معتقدند، همه انسان ها واجد معرفت الله هستند، اما برای تحقق و فعلیت یافتن آن، نیازمند به نظر و استدلالند.

گویی ایشان بر این باورند که معرفت اضطراری یک مرتبه خلق، حدوث و ایجاب داشته و یک مرحله تحقق و نمایان گری. مرتبه حدوث آن در موقفی پیش از زندگی دنیوی رخ داده است، ولی مرتبه وقوع آن در طول زندگی دنیایی و پس از تفکر و استدلال حاصل می شود. برای توضیح این دیدگاه از این تمثیل بغدادی که شاید از تقریرات خودِ هشامیان باشد می توان کمک گرفت: خداوند متعال، خالق همه انسان هاست و همه ایشان را خلق کرده است، اما ظهور و پدید آمدن انسان ها در دنیا چگونه رقم می خورد؟ به این شکل که زن و مردی به عنوان والدین یک انسان جدید و بالقوه با یکدیگر ازدواج می کنند و صاحب فرزند می شوند، ولی ایشان خالق یا حادث یا ایجاب کننده فرزند نیستند، بلکه تنها مقدمات ظهور و پدیدار شدن او را در دنیا فراهم می کنند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲). اصحاب هشام معتقدند، خدای متعال مفاد معرفت اضطراری را

ص: ۲۱

در موقف پیشینی اعطا کرده است، حال اگر در این دنیا ما آن را به یاد نمی آوریم و از آن

بهره منـد نیستیم، به دلیل فراهم نیاوردن شـرط فعلیت آن است؛ از این رو، اگر انسان فکر و اسـتدلال را به کار بنـدد، معرفت برایش محقق می شود.

با دقت نظر به دیـدگاه هشام، می توان وجوه مشترک آن را با نظرگاه جمهور چنین برشـمرد: او نیز همچون جمهور امامیه سـعی می کند کیان معرفت اضـطراری را حفظ کند و از این رو، وی از کسانی است که در میراث امامیه، به صـراحت «معرفت ضـروری» به او منتسـب شـده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۴؛ صـدوق، ۱۳۸۹: ۹۸). هـم چنین مفـاد اصـلی و اولیه معرفت اضـطراری، یعنی اعطـای معرفت و اقرار به خالقیت و ربوبیت خداونـد را می پـذیرد. وی همراه با جمهور امامیان، معرفت را صـنع الله می دانـد و معتقـد اسـت برای کسب معرفت گریزی نیست، جز آن که انسـان مشـمول عنـایت و صـنع الهی شود، چراکه قوای ادراکی انسان قاصـر از کسـب معرفت خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۹۹). علاوه بر این، به قرینه عبارت «بایجاب الخلقه»، وقوع و ایجاب معرفت اضطراری را با فطرت و عوالم پیشینی پیوند می دهد و معتقد به اعطای خمیرمایه معرفت در آن عوالم است.

امـا تمـایز نظرگاه هشامیان با باور جمهور نیز چنین است: کاهش مفاد معرفت اضـطراری از جانب هشامیان، تعیین نقشـی برای انسان در معرفت یـابی به عنوان احدالشـرطین (ایجـاب الخلقه و تفکر و اسـتدلال) و لزوم گـذر از معبر نظر و اسـتدلال برای فعلیت و تحقق معرفت الله.

هشامیان ضـمن آن که سعی می کنند از دیدگاه های معتزله در معرفت اکتسابی فاصله گرفته و با ایشان مرزبندی کنند، کوشیده اند تفسـیری مقبول همگان و عقل گرایانه از معرفت اضطراری ارائه دهند که تا حدود زیادی نیز در این امر موفق بوده اند. علاوه بر این مطلب بایـد در نظر گرفت که هشام بن حکم و شاگردان او متکلمانی هسـتند که همواره در صـحنه مواجهه با دسـتگاه های فکری و مـذاهب رقیب قرار دارنـد و با توجه به موقعیت و مبنای فکری خود، به دنبال ارائه منظومه ای سازگار و قرائتی موجه از عقایـد امامیه انـد؛ لـذا سـبک ایشـان در نقل روایات و ارائه تفسـیر و تبیین از مفاد اعتقادی با جمهور امامیه کوفه تفاوت رویکردی، روشـی و گاه محتوایی دارد(۱). و شاید همین

۱- مثلاًـ هشـام و اصـحاب او در زمینه عوالم پیش از خلقت، روایـات انـدکی، آن هم فقط ناظر به عالم ذر دارنـد که مفاد آن هم به نسبتِ روایـات زراریـون کمـتر است؛ هم چنین از ایشـان روایـاتی دربـاره مقامـات و خلقت نـوری ائمه(ع) به چشم نمی خـورد، اما روایـات در بـاب عقـل، اثبات صانع و امثال یا مقامات دنیوی ائمه(ع) و... پرتعـداد و فراتر از دیگران است. برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی های اعتقادی و روشی جریان هشام بن حکم نک: گرامی، ۱۳۹۱ و رضایی، ۱۳۹۱.

ص: ۲۲

امر سبب شده است که در مسئله «معرفت اضطراری» دیدگاهی متفاوت داشته باشند و تفسیری حداقلی از این باور ارائه دهند.

اما همان طور که مطرح شد، دیدگاه هشام مورد اقبال اصحاب نخستین واقع نشد و از سوی عده ای از اصحاب به عنوان نظری متمایز با قول جمهور امامیه مورد مناقشه قرار می گرفت. عمده انتقادات اصحاب متوجه اختلاف نظر دوم هشام است؛ یعنی همان نقشی که هشام برای انسان در تحقق معرفت در نظر گرفته بود؛ نقشی که به لزوم گذر (انحصاری) از مسیر استدلال برای تحقق معرفت خدا اذعان داشت. این امر همواره مورد مداقه اصحاب امامیه قرار می گرفت و ایشان به استناد روایات، آن را مردود می دانستند. این امر تا جایی بود که اصحاب بعدها قول یونس بن عبدالرحمن، از شاگردان و پیروان هشام را با دیدگاه معرفت اکتسابی برابر می دانستند و از باور او با عنوان «مکتسبه» یاد کرده و از ائمه(ع) درباره آن پرسش می کردند، چراکه وی بر نقش انسان و کاربرد ابزار نظر و استدلال پای می فشرد (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶؛ حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴).

جمع بندی و ارزیابی

اندیشمندان امامیه در مدرسه کوفه، اجماعاً به آموزه «معرفت اضطراری» باور داشتند. معرفت اضطراری یعنی معرفتی که در عالم ذر به صورت موهبتی خدادادی به انسان اعطا شده است؛ معرفتی بی واسطه و عین شاهد که نتیجه آن معرفت خدا به عنوان رب العالمین و تمایز او از غیر است. این معرفت که در نهاد انسان قرار داده شده است، در طول زندگی با تذکر مورد توجه انسان قرار می گیرد؛ معرفتی که اگر اعطای پیشینی آن نبود، انسان راهی برای شناخت رب خویش نداشت. انسان ها به هنگام توجه به «معرفت» می توانند به قبول و رد آن اقدام کنند و با این اقدام، زمینه هدایت یا ضلالت خویش را فراهم نمایند. این آموزه که برگرفته از متون دینی و به طور خاص میراث حدیثی ائمه(ع) بود، در مقابل دیدگاه معرفت اکتسابی قرار می گرفت.

در نظر آنان، معرفت که از آن با وصف «اضطراری» یاد می کنند، با اثبات صانع متفاوت است. «اثبات» یعنی دلالت عقلی از وجود مصنوعات به اصل وجود صانع جهت خروج از حدّین. اصحاب نخستین ضمن ارج نهادن به طریق اثبات، از آن بیشتر در جایگاه دفاع از آموزه های اعتقادی بهره می بردند و آن را مورد نیاز همه انسان ها نمی دانستند.

در نظر جمهور امامیه، مفاد معرفت اضطراری علاوه بر موضوع ربوبیت و خالقیت الهی، نبوت و مسئله امامت را نیز در بر می گیرد و نحوه اعطای این بسته معرفتی در عوالم پیشینی

ص: ۲۳

بدین گونه بود که انسان ها با کمال عقل و اختیار، مخاطب خدا قرار گرفته و به مفاد مورد نظر معرفت یافتند. این معرفت در نهان انسان به صورت بالفعل باقی است، اگرچه موقف و نحوه رؤیت انساء شده است.

آنچه تحت عنوان «اختلافات اصحاب در نظریه معرفت اضطراری» به مؤمن الطاق، ابومالک حضرمی و هشام بن حکم نسبت داده می شود، تنها درباره اختلاف هشام صادق است؛ لذا در مسئله معرفت، دو دیدگاه جمهور و هشام قابل تمایز و بررسی است.

هشام بن حکم و اصحاب او کوشیدند تا با حفظ کیان معرفت اضطراری و مفاد اجماع، تفسیری عقلانی و خردپسندتر از معرفت اضطراری ارائه دهند؛ اما این تفسیر از دو جهت با دیدگاه جمهور امامیه تمایز دارد:

یک. کاهش مفاد معرفت اضطراری تنها به معرفت خدا؛

دو. لزوم نظر و استدلال برای فعلیت یافتن معرفتی که در نهاد انسانی موجود و مخفی است.

هشام بن حکم با آن که همچون عموم اندیشمندان متقدم امامیه معتقد به دوییت و تمایز معرفت و اثبات است، اما در صدد پیوند این دو موضوع در مسئله معرفت اضطراری برمی آید. او شرط تحقق و فعالیت معرفت را اثبات (نظر و استدلال) می داند و با توجه به وظیفه ای که به عنوان متکلم دارد، بیش از طرح مباحث معرفت اضطراری، بحث اثبات را بسط می دهد. در ادامه هشامیان در گذر زمان، بیان خاص هشام از معرفت اضطراری را پی می گیرند تا جایی که بعضی از اصحاب هشام، همچون یونس بن عبدالرحمن متهم به باورمندی به اکتساب در معرفت

می شوند. البته این سیر تقلیلی در مسئله «معرفت اضطراری» در تاریخ اندیشه امامیه به این جا ختم نمی شود و پس از اصحاب هشام و یونس، حسن بن موسی نوبختی در این مسئله روند تقلیل را پی گرفت، اما در نهایت در مدرسه بغداد این دیدگاه به حاشیه رفته و اندیشمندان امامیه رسماً دیدگاه معرفت اکتسابی را برگزیدند. البته باید گفت، بحث از دیدگاه امامیان در مدرسه بغداد و دیدگاه خاص نوبختی، به نوشتاری دیگر نیازمند است.

ص: ۲۴

منابع

۱. ابن ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.

۲. ، (۱۹۹۱)، المعتمد فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، لندن، الهدی، چاپ اول.

۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۲۰۰۵)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتر، بیروت، مطبعه المتوسط، چاپ سوم.

۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۹۷)، مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین.

۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۰ق)، المحاسن، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۶. بغدادی، عبدالقاهر طاهر بن محمد، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷. ، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالآفاق.

۸. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل جاحظ (رسائل کلامیه)، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول.

۹. حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.

۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه فی اصول الائمه، تحقیق: محمد قائنی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، چاپ اول.

۱۱. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۲. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اول

۱۳. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقد و نظر، شماره ۶۵، ص ۹۱ ۱۱۰.

۱۴. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.

۱۵. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۱۶. ، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول.

۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف مرتضی.

۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

۱۹. ، (۱۳۸۹ق)، التوحید، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

ص: ۲۵

۲۰. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائرالدرجات، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.

۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۵)، نهایه الحکمه، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.

۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قیصر عاملی، بیروت، مکتبه الأعلام الإسلامی.

۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپ خانه علمیه.

۲۴. فان اس، جوزف، (۲۰۰۸)، علم الکلام و المجتمع، ترجمه: سالمه صالح، بغداد، الجمل، چاپ اول.

۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۲۶. گرامی، سیدمحمدهادی، (۱۳۹۱)، «بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱۲.

۲۷. مانکدیم، احمد بن حسین، (۱۴۱۶ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهب، چاپ سوم.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، معارف قرآن (خداشناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ -المفید.

۳۲. (ب)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی -للشیخ المفید، چاپ اول.

۳۳. موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۷۳)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام–خمینی(ره)، چاپ پنجم.

۳۴. نوبختی، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.

۳۵. نیشابوری، ابورشید سعید بن محمد بن سعید، (۱۹۷۹)، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: معن زیاده و رضوان السید، طرابلس، معهد الانماء العربی، الطبعه الاولی.

۳۶. همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۹۸)، الاصول الخمسه، تحقیق: فیصل بدیرعون، کویت، مطبوعات جامعه الکویت.

۳۷. ، (۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصریه.

ص: ۲۶

کاربستِ عقل نظری در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی

اشاره

مهدی نصرتیان اهور(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۰۲

چکیده

عقـل نظری یکی از کابردهـای عقـل در اسـتنباط مسائـل کلاـمی است. در این کارکرد، عقل از روش ها و قواعـد خاصـی همچون: کشف استلزامات، برهان الغائب علی الشاهد، قواعد بدیهی (استحاله دور و تسلسل، استحاله ترجیح بلامرجح، برهان خلف) و براهین فلسـفی کلاـمی (برهـان تمـانع، برهان حـدوث، برهان محـدودیت، برهان امکان، برهان نظم، انتفای مـدلول به انتفای دلیل، اسـتحاله انقلاب در ذات، برهان ذو حدین) بهره می گیرد.

واژگان کلیدی

عقل نظری، قیاس الغائب علی الشاهد، کشف استلزامات، قواعد بدیهی، براهین فلسفی کلامی.

۱- دکتری مدرسی معارف، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

ص: ۲۷

مقدمه

کشف و استنباط گزاره های اعتقادی به مانند سایر گزاره ها، در گرو توجه به منابع و روش های دست یابی به آن است. صحت و درستی هر استنباطی، به صحت و درستی منابع معرفت بخش و روش آن استنباط بستگی دارد. رخ دادن خطا در هر یک از منابع یا روش، موجب بروز اشتباه و پدید آمدن خلل در فرایند استنباط خواهد شد. به همین جهت، بحث از امکان معرفت بخش بودن منابع خاصّ استنباط کلامی و روش دست یابی به آن، امری گریزناپذیر است.

گزاره های به دست آمده در علم کلام همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی از آن ها جز از طریق عقل قابل وصول نیست، برخی دیگر صرفاً با توجه به منبع وحیانی قابل دست یابی هستند و گونه ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع عقل و وحی قابل کشف و اثباتند. به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، منبع و روش منحصر در عقل یا نقل نیست، بلکه به خصوصیت مسئله بستگی دارد. در برخی مسائل، مثل اصل اثبات خدا، صرفاً عقل منبع استنباط است، زیرا حجیتِ نقل متأخر از این اصل است و نمی توان با نقل به اثبات توحید پرداخت. برخی دیگر از مسائل (مثل جزئیات معاد)، در حیطه عقل نیست و چاره ای جز تمسک به نقل وجود ندارد. عده ای از مسائل کلامی (مثل اصل معاد) را می توان هم از روش عقلی و هم از روش نقلی به دست آورد.

عقل نظری، یکی از کارکردهای عقل در حیطه استنباط مسائل گوناگون است. یکی از پرسش هایی که در این تحقیق، پیش روی محقق وجود دارد، پرسش از جایگاه عقل نظری در استنباط کلامی است؛ عقل نظری به چه میزان از حجیت برخوردار است؟ هم چنین سؤال از روش های کاربستِ عقل نظری در استنباط مسائل مختلف کلامی، از جمله دغدغه های مهمّ این مقاله است. به راستی اگر حجیتِ عقل نظری را پذیرفتیم، با چه شیوه هایی می توانیم از منبع مذکور استفاده کنیم و به آموزه های اعتقادی دست پیدا کنیم؟ در کتب کلامی به چه میزان از این عقل نظری بهره برده شده است؟ چه مسائلی از علم کلام با تکیه بر عقل نظری استخراج شده اند؟

این مسائل بیان گر پرسش های بنیادین پیش روی محقق در زمینه کارکرد نظری عقل در علم کلام است و سعی بر آن است تا با توجه به این پرسش ها، به چینش مباحث اقدام شود. در نوشتار حاضر سعی شده است با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، به شیوه های مختلف کاربرد عقل نظری در استنباط کلامی در میان فرق مختلف کلامی نه صرفاً مذهب حقه امامیه اشاره شود، زیرا گاه تلقی می شود برخی فرقه ها به جهت بهای زیاد به شرع و دین، از استدلال

ص: ۲۸

عقلی استفاده نمی کنند و صرفاً از عقل استنباطی و ابزاری بهره می گیرند، در حالی که همه فرقه ها از عقل نظری در استنباط مسائل کلامی استفاده کرده اند؛ امری که در مقاله نیز بدان اشاره شده است.

مفهوم شناسی

لغت پژوهان برای «عقل» معناهای گوناگونی همچون: ضدجهل (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۵۹)، نهی و منع (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۱ق، ۴: ۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، دیه (جزری، ۱۳۶۷، ۳: ۲۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، لباس قرمز (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، پناهگاه (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۷۶۹)، حفظ کردن (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۶۶)، ضد حماقت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، قوه مستعد برای پذیرش علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷) و علم برآمده از قوه پذیرنده آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۵۰۴) ذکر کرده اند.

به نظر می رسد، همان گونه که ابن فارس و برخی لغت پژوهان دیگر بدان تصریح کرده اند، عقل به معنای منع و نهی است. قوه عقل نیز قوه ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتار نابجا منع می کند؛ لذا لازمه چنین منعی این است که خوب و بد را بشناسد تا بتواند از انجام کار ناپسند جلوگیری کند، وگرنه بدون شناخت این امور هیچ گونه منع به ترک کار زشت و امر به انجام کار خوب از عقل صادر نخواهد شد. به همین جهت، می توان برداشت نمود عقل به معنای منع است و به دلالت التزامی نیز بر شناخت و فهم دلالت دارد. با توجه به همین معنای لغوی می توان علتِ نام گذاری عقل به واژه «عقل» را کشف نمود، همان طور که برخی نیز بدان تصریح کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، زیرا انسان را از افتادن در مهلکه بازمی دارد و منع می کند (ر.ک: مروارید، ۱۴۱۸ق: ۲۲).

برای عقل، معانی اصطلاحی گوناگونی ذکر شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۰ ۱۰۴)، ولی مقصود ما از عقل در این نوشتار که با برداشت از متون دینی هم سازگار است، عبارت است از: حقیقتِ نوری که با آن نفس حقایق را ادراک می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۹ ۱۰۰).

اقسامِ عقل

برای عقل به لحاظ های گوناگون، تقسیم های متعددی ذکر شده است؛ مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن، تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ

ص: ۲۹

کارکرد آن. در این مقاله به جهت رعایت تناسب با محتوای نوشتار، به تقسیم عقل از لحاظ کارکرد آن اشاره خواهد شد.

عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالی عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می توان فعالیتِ برون منبعی عقل به شمار آورد. مقصود از کارکرد آلی عقل نیز این است که عقل به عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می توان فعالیتِ درون منبعی عقل قلمداد کرد.

در کارکرد استقلالیِ عقل می توان به سه فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری. مقصود از کارکرد نظری عقل یا به عبارت دیگر، عقل نظری آن است که عقل به کشف حقایق نظری، واقعیت ها، هست ها و نیست ها، مثل: خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی بپردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مقصود از کارکرد عملی عقل (عقل عملی) عبارت است از: ادراک باید ها و نباید ها. البته در حوزه علم کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتی افعال است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). مقصود از عقل ابزاری همان چیزی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان بخشی به معاش دنیوی هدایت می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

در کارکرد غیراستقلالی عقل نیز می توان به کارکرد استنباطی و کارکرد دفاعی اشاره کرد. مقصود از کارکرد استنباطی عقل این است که عقل در محدوده وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازک نص، مقایسه عام با خاص، مطلق و مقید و جمع بندی میان آن ها می پردازد. به طور خلاصه، مباحث الفاظ علم اصول فقه را می توان از جمله کارکردهای استنباطی عقل به حساب آورد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹). مقصود از کارکرد دفاعیِ عقل این است که عقل به دفاع از دین برمی خیزد. «دفاع» به معنای عام کلمه، اقداماتی است که متکلم پس از استنباط آموزه های دینی و در مواجهه با مخاطب جهت زمینه سازی برای اعتقاد او به دین انجام می دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

حجیتِ عقل نظری

کارکرد عقل نظری در میان فرق و مکاتب کلامی، امری مسلّم و پذیرفته شده است و هر یک از آن ها در استنباط اعتقادات از آن بهره می برند؛ با این تفاوت که در تبیین منشأ و ملاک وجوب استدلال و به کار گیری عقل نظری در علم کلام اختلاف اساسی وجود دارد. اشاعره وجوب

ص: ۳۰

به کار گیری استدلال های عقلی کلامی را شرعی می دانند و امامیه و معتزله آن را عقلی تلقی می کنند. این اختلاف نیز از این جا ناشی می شود که پشتوانه وجوب استدلال عقلی در علم کلام، قاعده شکر منعم و دفع ضرر محتمل است. این حکم نیز از جمله احکام عقل عملی است.

احکام عقل عملی نیز جملگی به حسن و قبح برمی گردد؛ حسن و قبحی که اشاعره آن را شرعی می دانند و شیعه و معتزله عقلی. پس در کارکرد عقل نظری در علم کلام، میان طوایف گوناگون اتفاق نظر وجود دارد، ولی در منشأ و ملاک آن با هم اختلاف دارند. می توان اختلاف بر سر شرعی یا عقلی بودن وجوب نظر در معرفت الله را نیز شاهد این ادعا دانست (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۵۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰ ۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۶: ۳۵۰).

روش ها و قواعد عقل نظری در علم کلام

اشاره

برای کاربردی ساختن عقل نظری در علم کلام، روش ها و قواعد گوناگونی وجود دارد که در ادامه به آن ها پرداخته خواهد شد.

۱. کشفِ استلزامات

اشاره

در منابع و مصادر اعتقادی شاید گزاره ای به صورت صریح نیامده باشد، ولی با به کار گیری عقل نظری و رابطه برقرار کردن میان دو گزاره و کشف تلازم میان آن ها بتوان به قضیه اعتقادی اذعان نمود. در علم کلام از روش کشف استلزامات به وفور استفاده شده و همین امر باعث ازدیاد داده های کلامی شده است. در ادامه، جهت تبیین کیفیت استفاده از این روش در استنباط گزاره های مختلف کلامی، به نمونه هایی اشاره می شود.

۱.۱. وجوب نظر و استدلال

با در نظر گرفتن تلازم میان وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، می توان از وجوب معرفت الله به وجوب نظر و استدلال دست یافت. شناخت خدا یکی از واجبات اعتقادی است. متکلم پس از آگاهی از وجوب معرفت خداوند، راه های رسیدن به این وجوب را بررسی می کند و می بیند از طریق حس نمی تواند به معرفت الله برسد، زیرا روش حسی در موجودات مادی و جسمانیات ممکن است، در حالی که جسم و جسمانیت در خداوند راه ندارد. از طرفی، با بهره گیری از روایت و خبر نیز نمی توان به معرفت الله رسید، زیرا حجیتِ خبر خود رهین اثبات نبوت است؛ نبوتی که بدون اثبات توحید معنا نخواهد داشت. پس خبر، دو مرتبه از توحید

ص: ۳۱

متأخر است و یارای اثبات معرفت الله را ندارد. در نتیجه فقط از طریق استدلال و نظر است که می توان به این واجب دست یافت (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۲۰؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱؛ حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵ ۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸ ۲۹).

۲۱. اثبات قدرت

در کتب کلامی برای اثبات قدرت الهی از رابطه میان علت و معلول بهره می گیرند. در مباحث کلامی و فلسفی انفکاک میان علت تامه و معلول آن را معقول نمی دانند. اگر علت تامه فاعل موجب باشد، معلول وی از جهت قدم و حدوث با وی هم صفت خواهد بود؛ معلول فاعلِ موجبِ حادث نیز حادث است، معلول فاعلِ موجبِ قدیم نیز قدیم خواهد بود. اگر علت تامه، فاعل غیرموجب باشد لزومی ندارد معلول با علت در صفت حدوث و قدم هماهنگ باشد، زیرا معلول فاعل غیرموجبِ حادث نیز حادث است، ولی لزومی ندارد معلول فاعل غیرموجبِ قدیم، قدیم باشد. به همین جهت است که در علم کلام از صفت حدوث و تلازم در رابطه علت و معلول، صفت قدرت الهی را اثبات می کنند؛ بدین صورت که مقتضای قدرت خداوند این است که بر ترک یا فعل معلول قدرت دارد و هر کدام را بخواهد، می تواند تحقق بخشد؛ پس حدوث عالم و ممکن نبودن حدوث در ذات الهی، کاشف از وجود صفت قدرت است. با توجه به این صفت است که خداوند در عین قدیم بودنش می تواند معلول حادث داشته باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۵۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۱).

هم چنین در این کتاب ها، گاه با برقراری تلازم میان عدم تناهی وجود و عدم تناهی صفت، عمومیتِ قدرت خداوند را اثبات کرده اند. وجود خداوند، وجودی مطلق است که هیچ چیزی نمی تواند برای وی حد شمرده شود؛ چه حدّ عقلی و چه حدّ خارجی. به طو طبیعی آنچه غیرمتناهی در وجود است، باید در صفات کمال و جمال نیز نامتناهی باشد، زیرا وجود، منبع تمام کمالات است. پس عدم تناهی در ناحیه وجود با عدم تناهی در ناحیه کمالات با هم تلازم دارند. قدرت نیز یکی از کمالات خداوند است که به تبع عدم تناهی در وجود، قدرت الهی نیز نامتناهی است و هیچ حدی ندارد؛ به همین جهت است که قدرت خداوند عام است و هر ممکن الوجودی را در بر می گیرد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

در مقابل، برخی با برقراری تلازم میان عمومیتِ قدرت و اتصاف فعل به یکی از اوصاف طاعت، معصیت و عبث سعی کرده اند از استحاله دومی، عدم عمومیتِ قدرت خداوند به مثل مقدور را ثابت کنند. آن ها معتقدند افعال انسانی از سه حال خارج نیست؛ یا امتثال امر الهی است و عنوان «طاعت» را به خود می گیرد یا مخالفت با امر خداوند است که عنوان «معصیت»

ص: ۳۲

را بـا خود یـدك می کشـد و یا نه امتثال امر است و نه مخالفت با آن؛ بـدین صورت که اصـلًا در این مورد، از جانب شارع حکمی تشـریع نشـده است. در این صورت، عنوان «عبث» و «بیهودگی» را بـا خود خواهـد داشت. اگر خداونـد بخواهـد به مثل مقـدور عبد قـدرت داشـته باشـد، بایـد فعلش به یکی از این سه عنوان متصف باشـد، در حالی که هیـچ یک در حقّ خداونـد معنا نـدارد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۳ ۲۸۴).

۳۱. معجزه و اثبات صدق نبی

اعتماد کردن به مدعی نبوت، یکی از دغدغه های بشـر تلقی می شود. از میان بشر قطعاً افرادی واسطه میان خداوند و بندگان هستند و شـریعت الهی را به آن ها می رساننـد، ولی در این بین افرادی نیز وجود دارنـد که بدون صـلاحیت داشـتن، ادعا می کنند از سوی خداونـد برای ارشاد و هدایت مردم آمده اند. به همین جهت، تشـخیصِ نبی از فردی که متنبی است و ادعای دروغین دارد، یکی از مهم ترین و اساسی ترین کارها در ادیان تلقی می شود.

برای اثبـات نبوتِ هر شخصـی، راه هـای گونـاگونی وجود دارد. یکی از این راه ها، «معجزه» است. وقتی پیامبری معجزه بیاورد، می توان به وی اعتمـاد کرد و به دسـتورات وی خـاضع بود، زیرا منطقـاً میـان معجزه و صـدق گفتـارِ صـاحب آن تلازم وجود دارد. این تلازم را می توان با توجه به صـفت «حکمت الهی» به وضوح نشان داد، زیرا عدل و حکمت از صـفات خداوند هستند. خداوند هیچ گاه ظلم نمی کنـد و فعلِ مخالف حکمت نیز انجام نمی دهـد. از سویی نیز خداونـد هدایت مردم را در نظر دارد، نه گمراهی و کفر آن ها را. با توجه به این دو مقـدمه، اگر کسـی ادعای پیامبری و سـفارت از طرف خداوند را داشـته باشد و در عین حال برای اثبات این ادعا معجزه هم بیاورد، نشان از صادق بودن وی است، زیرا اگر صادق نباشد، صفت حکمت و عدل خداوند زیر سؤال می رود. چگـونه ممکن است خداونـد به فردِ دروغ گـو، تـوان معجزه بدهـد و بـا این طریق بنـدگان به گمراهی بیفتنـد، در حـالی که هـدفِ خداوند گمراه کردن آن ها نیست، بلکه هدایت آن ها یکی از مهم ترین غایات خلقت و ارسال رسل است؟! بخشـیدن توان آوردن معجزه به کسـی که پیـامبر نیست و در ادعای خود دروغ می گویـد نیز با حکمت الهی سازگار نیست؛ به همین جهت، پس از اثبات معجزه به حکم عقـل بـدیهی، به فرامین مـدعی نبوت گوش داده می شود و عقلاـ مخـالف وی را نیز سـرزنش می کننـد. همین امر، کاشف از صـدق وی است. پس میان معجزه و صـدق مـدعیِ نبوت می توان این رابطه تلازم را مشاهده کرد (سـبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۹۴ ۹۶).

ص: ۳۳

۲. برهان الغائب علی الشاهد

اشاره

همـان طور که غزالی، سیدجمال الـدین و شـرفی تصـریح دارنـد، برهـان «الغائب علی الشاهـد» همان امری است که در منطق به آن «تمثیـل» می گویـد (غزالی، ۱۹۹۴: ۵۹؛ افغـانی، ۱۴۲۳ق: ۳۳۱ و ۶۹؛ شـرفی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۱۴ ۲۱۵). در اسـتدلال هـای گوناگون مشاهده می شود وقتی به شـیء غایبی دست رسـی نیست و می خواهند صـفت یا حالتی را برای وی اثبات یا نفی کنند، با استفاده از شیء مشاهـده شده و رابطه آن با صـفت یا حالت مذکور، دست به چنین امری می زنند. به طور مسلّم، میان امر غایب و امرِ مشاهده شده، سنخیت، مناسبت و اشتراکی لحاظ می شود، وگرنه بدون وجود امر جامع میان آن ها چنین استدلالی معنا نخواهد داشت.

هرچند برهانِ مقایسه کردن شـیء غایب به شیء حاضر، موافقان و مخالفانی دارد، آنچه مهم است نشان دادن برخی موارد کاربستِ این قاعـده در اسـتنباط گزاره هـای کلامی است. این قاعـده از اصول فقه به علم کلام سـرایت کرده است، همان طور که فخرالـدین رازی به این امر تصریح می کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۱: ۱۰۸).

از قاعـده مزبور در موارد متعـدد، از اسـتنباط آموزه های کلامی اسـتفاده شـده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره خواهد شد.

۱۲. رابطه صفات خداوند با ذات

اشاعره با تمسک به همین قاعـده در مبحث صـفات خداونـد، هم اصل صـفات را برای خداونـد اثبات کرده انـد و هم زیادتِ آن بر ذات را. آن ها معتقدنـد صـفات کمالیه، همان گونه که در انسان مفهوماً و مصـداقاً با ذات انسان مغایرت دارد، در خداوند نیز چنین است.

آن ها در باب علم خداونـد می گوینـد: عالم بودنِ خداوند از دو حال خارج نیست: الف) عالم است و علمش مغایر با ذاتش نیست. ب) عالم به علمی است و علمش غیر نفسـش است. اگر علمش به نحو صورت اول باشد، در این صورت ذاتش همان علم است، در حـالی که محـال است علم عالم باشـد و عالم علم باشـد. پس بر طبق این اسـتحاله، اگر خداونـد عالم است دیگر نمی توانـد علم نیز باشد؛ به همین دلیل، علمش زاید بر ذاتش است (اشعری، بی تا: ۳۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۵ ۳۶).

ابوالحسن اشـعری همین نحوه اسـتدلال را درباره سایر صـفات نیز جاری می داند و به همین جهت، در همه صفات الهی معتقد است آن ها زاید بر ذات الهی هستند، نه این که مفهوماً تغایر و مصداقاً اتحاد داشته باشند (اشعری، بی تا: ۳۲).

معتزله نیز بـا بهره گیری از همین قاعـده، در انکار صـفات خداونـد برآمـده انـد و معتقدنـد نمی توان برای خداونـد صـفاتی در نظر گرفت، بلکه ذات وی به گونه ای است که نایب از این صفات است.

ص: ۳۴

آن ها معتقدنـد واقعیتِ صـفات، مغایرت داشـتن آن با موصوف است و اگر خداونـد بخواهد اوصافی داشـته باشد، باید پذیرفت این امور مغـایر با ذات وی هسـتند؛ امری که ملازم با ترکیب در ذات خداونـد متعال است و عقل چنین امری را در ذات خداونـد ممکن نمی داند؛ پس به ناچار باید وجود صـفات برای خداوند را نفی نمود. از طرفی نیز اگر از خداوند صـفات کمال (مثل علم و قدرت) را نفی کنیم، نقص در ذات خداونـد راه می یابد. تنها راه حلی که می تواند از ترکیب در ذات خداوند و راه یابی نقص به ذات وی جلوگیری کنـد، روی آوردن به نظریه «نیابت» است. مطابق این نظریه، خداونـد کارهای عالمانه و قادرانه انجام می دهـد، بـدون این که صفت علم و قدرتی در کار باشد، بلکه ذات وی جای گزین این صفات است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۴ ۳۵).

همـان طور که مشاهـده می شود، معتزله نیز در باب صـفات الهی به قاعـده مـذکور متمسک شـده انـد، ولی نه برای اثبات آن، بلکه برای نفی صـفات از خداونـد؛ برخلاف اشاعره که با تمسک به این قاعـده، در صـدد اثبات این صـفات برای خداونـد هسـتند. شاید مقصود کسانی که معتقدنـد معتزله در باب صـفات الهی از این قاعده بهره نگرفته است نیز همین امر باشد که آن ها از این قاعده در اثبات صفات برای خداوند استفاده نکرده اند (شافعی، ۱۴۲۲ق: ۱۶۴ ۱۶۵).

۲۲. کلامِ نفسی

یکی از مبـاحثِ چـالش برانگیز صـفات الهی در علم کلاـم، اختلاـف در ماهیتِ کلام الهی است. آنچه به طور مسلّم و همگانی در میان مکاتب کلامی دیـده می شود، پذیرش کلام لفظی است. همگی اتفاق نظر دارند که خداوند می تواند الفاظی را خلق کند و از طریق آن بـا نبیّ خود ارتباط برقرار کنـد، ولی اختلاف در این است که: آیا علاوه بر این ایجاد صوت، صـفت ذاتی کلام که غیر از علم باشد، در خداوند وجود دارد یا خیر؟

امامیه و معتزله معتقدنـد، غیر از کلام لفظی در ذات خداونـد کلام نفسـی معنا نـدارد. بله، پیش از صدور این الفاظ حادث می توان گفت علم به آن ها در خداوند وجود دارد و این علم نیز صـفت ذاتی است، ولی اشاعره معتقدند در ذات خداوند علاوه بر این علم، صفت دیگر و مغایر با علم یافت می شود که منشأ کلام لفظی نیز می باشد. فضل بن روزبهان برای تبیین این حالت، از قیاس «الغائب علی الشاهـد» بهره می گیرد. او می گویـد: هر انسـانی وقتی می خواهـد صـحبت کنـد، در نفس او علاـوه بر علم، معنای دیگری نیز یـافت می شود که نمونه بارز آن را می توان وقتی تصور کرد که شـخص می خواهـد نزد پادشاه صـحبت کنـد. پیش از رفتن به نزد پادشاه در ذهن خود الفاظ را مرتب می کند، کلمات را انتخاب می کند و در ذهن خود خطابه خوبی را فراهم

ص: ۳۵

می کند و دائم به خود می گوید: چنین می گویم و چنان. همین امر نشان می دهد در انسان علاوه بر صفت کلام لفظی، معنایی نیز در وی وجود دارد که از آن با نام «کلام نفسی» می توان یاد کرد. درباره خداوند نیز همین امر صادق است؛ با این تفاوت که در انسان این معنا حادث است آن هم به تبع ذات انسان، ولی در خداوند قدیم است به تبع ذات وی (مظفر، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۲۵ ۲۲۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۹۷ ۱۹۸ و ۲۰۳).

۳. قواعد بدیهی عقلی

اشاره

متکلم گاه در کشف و استنباط برخی گزاره های کلامی، به برخی قواعد مسلّم و بدیهی عقلی تکیه می کند که مورد اتفاق همه عقلاست و با توجه به آن ها، گزاره های مختلف کلامی را استخراج می کند. بدون توجه به این قواعد، عملیات استنباط گزاره های گوناگون کلامی با مشکلات جدّی مواجه خواهد شد.

۱۳. استحاله دور و تسلسل

اشاره

یکی از مبانی مباحث استدلالی، بطلان دور و تسلسل است. به ادله فراوانی، دور و تسلسل باطل است. از این دو مبنا در استدلال های صورت گرفته در علم کلام به وفور استفاده شده است که به برخی از آن ها اشاره می شود.

الف) مراجعه به متون وحیانی در اثبات توحید

یکی از مباحث ریشه ای علم کلام، بررسی امکان مراجعه به متون وحیانی در اثبات اصل توحید است؛ امری که بسیاری از نظریه پردازان اسلامی آن را محال می دانند. آن ها معتقدند مراجعه به متون وحیانی در اثبات اصل توحید و وجود خداوند، با مشکل دور همراه است، زیرا زمانی می توان از متون وحیانی و گفتار پیامبران استفاده کرد که صدق و راستی گفتار وی معلوم باشد. صدق و راستی گفتار وی نیز پس از اثبات اصل وجود خدا و صفت علم و حکمت وی و اعطای معجزه به دست وی معلوم خواهد شد. به همین جهت است که تمسک به قول و گفتار پیامبر در اثبات اصل وجود خدا، مستلزم دور است (رازی، ۱۳۸۳: ۵۴ ۵۵).

ب) عصمتِ امام

در این که امام باید معصوم باشد یا خیر، نزاعی میان متکلمان اسلامی وجود دارد. شیعه معتقد است امام باید معصوم باشد، همان گونه که پیامبران معصوم هستند. یکی از این استدلال های صورت گرفته برای اثبات عصمت امام، بر اساس بطلان تسلسل است. اگر امام

ص: ۳۶

معصوم نباشد و خطا کردن برای وی ممکن باشد، باید امام دیگری باشد که خطای وی را تصحیح کند. آن امام دوم نیز نیازمند به امام دیگری است که خطای وی را تصحیح کند و این سلسله یا تا بی نهایت ادامه خواهد داشت که امری محال است و یا باید به امامی ختم شود که معصوم است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۰).

۲۳. استحاله ترجیح بلا مرجّح

اشاره

یکی از اصولی که متکلمان در استنباط آموزه های اعتقادی بدان تمسک کرده اند، «استحاله ترجیح بلا مرجح» است. اگر امری حالتِ امکانی داشت و طرفین آن در حد یکسان از اولویت بودند و سپس یکی از این طرفین بر دیگری برتری یافت، قطعاً چنین حالتی به علتی مستند است و نمی تواند بدون علت باشد، زیرا چنین امری به معنای ترجیح بلامرجح است. در ادامه، به نمونه ای از کاربستِ اصل مذکور در علم کلام اشاره خواهد شد.

الف) عمومیتِ قدرت خداوند

در این که آیا قدرت خداوند شامل همه ممکنات می شود یا مختص برخی از آن هاست، اختلافی میان متکلمان به چشم می خورد. برخی معتقدند قدرت خداوند شامل مقدورات بندگان نیست و یا خداوند بر قبیح قدرت ندارد و یا محدودیت هایی مشابه آن؛ در مقابل، بسیاری از متکلمان، به خصوص متکلمان امامیه معتقدند قدرت خداوند درباره همه ممکنات عمومیت دارد و هیچ محدودیتی از ناحیه قدرت نیست. آن ها برای اثبات این مدعا از براهینی استفاده کرده اند که یکی از آن ها مبتنی بر استحاله ترجیح بلا مرجّح است. نسبتِ خداوند به جمیع مقدورات یکسان است، زیرا خداوند مجرد از ماده است. نسبتِ مقدورات به خداوند نیز از جهت نیازمندی یکسان است، زیرا همگی ممکن الوجود هستند و این علت در همه یکسان وجود دارد؛ پس اختصاص یافتن قدرت خداوند به برخی از این مقدورات و شامل سایرین نشدن، ترجیح بلا مرجح است. ترجیح بلا مرجح نیز قبیح است؛ پس قدرت خداوند به همه مقدورات و ممکنات به نحو واحد است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۳). مشابه همین استدلال را می توان درباره عمومیت علم خداوند به جمیع ممکنات اقامه کرد (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۲۴).

۳۳. برهان خلف

اشاره

برهان خلف، یکی از روش های اثبات غیرمستقیم قضیه است. گاه لازم می آید برای آن که قضیه ای اثبات شود، از طریق ابطال خلاف آن وارد شد. در صورتی که بتوان طرف مقابل قضیه را باطل کرد، دیگر نیازی به اثبات جداگانه خود قضیه نیست، بلکه ابطال طرف مقابل، خود

ص: ۳۷

راهی برای اثبات قضیه است. از این شیوه به «برهان خلف» یاد می کنند (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۱۸۶). در ادامه، به نمونه هایی از کاربستِ آن در استنباط کلامی اشاره می شود.

الف) وحدت خدا

برای تبیین وحدت خداوند، براهین و تقریرات متعددی اقامه می شود. یکی از این براهین، بر اساس برهان خلف است. اگر در عالم، دو واجب الوجود تصور شود، حتماً در صفت واجب الوجود بودن با هم شراکت دارند؛ پس به ناچار نیاز به وجه تمایز میان آن هاست، زیرا اگر هیچ تمایزی از هم نداشته باشند، دوئیت معنا ندارد و اگر وجه تمایزی وجود داشته باشد، باید پذیرفت که واجب الوجودها در ذات خود مرکبند، زیرا در برخی صفات با هم اشتراک دارند و در برخی صفات تمایز. از سوی دیگر، در علم کلام ثابت شده است که مرکّب نمی تواند واجب الوجود باشد، زیرا مرکّب به اجزای خود نیاز دارد و واجب الوجود بودن با نیازمندی سازگار نیست. پس تصورِ دو واجب الوجود، منجر به خلاف مفروضات معلوم در علم کلام است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۱۴). با همین تبیین نیز می توان ترکیب در ذات خداوند را نفی کرد (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۹).

ب) نفی ولد از خداوند

یکی از مباحث مهمّ کلام اسلامی، نفی فرزند از خداوند است؛ امری که حتی به صراحت در متون وحیانی مثل قرآن نیز بدان تصریح شده است؛ در مقابل، برخی از فرقه های کلامی غیراسلامی بر وجود فرزند برای خداوند پافشاری می کنند. متکلمان اسلامی در ابطال این تفکر، از براهینی همچون برهان خلف بهره گرفته اند. اگر فرزنددار بودن برای خداوند ممکن باشد، فعل تدریجی در وی ممکن خواهد بود. فعل تدریجی ملازم با ماده و حرکت است؛ پس باید پذیرفت ماده و حرکت در خداوند ممکن است، در حالی که این امر خلاف مفروضات ثابت شده در علم کلام است و نمی توان به آن پای بند شد؛ پس خداوند، فرزندی نخواهد داشت (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۷).

ج) انقطاع تکلیف

یکی از مباحث موجود در علم کلام، بحث از دائمی بودن یا نبودنِ تکلیف است. آیا وجود تکالیف، همیشگی است و یا در نهایت باید در مرحله ای از زندگی بشری (قیامت)، این تکلیف قطع گردد؟ این مسئله امری است که از آن با «امکان انقطاع تکلیف» یاد می کنند. برای اثبات این امر، گاه از دلایل نقلی استفاده می شود و گاه نیز از دلایل عقلی. یکی از ادله عقلی اقامه شده

ص: ۳۸

بر آن، مبتنی بر برهان خلف است. اگر تکلیف همیشگی و دائمی باشد، نمی توان ثواب و پاداش اعمال خوب را به فرد مؤمن رساند، زیرا تکلیف مشروط به مشقت است و ثواب نیز مشروط به مقارن نبودن با مشقت، و جمع کردن میان این دو امر محال است. به ناچار باید میان تکلیف و ثواب فاصله باشد؛ به همین جهت نمی توان تکلیف را همیشگی دانست.

۴. براهین فلسفی کلامی

اشاره

در برخی استدلال های کلامی، بر قضایای کلی تکیه شده است که مانند قواعد بدیهیِ ذکرشده در بالا نیستند، ولی از ارزش علمی برخوردارند و به جهت اختلافی بودن برخی از این موارد و یا بدیهی اولیه تلقی نشدن آن ها و نیازمندی به استدلال در پذیرش آن ها، به صورت مستقل و جداگانه از قواعد بدیهی عقلی بیان می شوند. از جمله این استدلال ها می توان به براهین زیر اشاره کرد.

۱۴. برهان تمانع

«برهان تمانع» بدین معناست که اگر دو فاعل بر سر یک فعل نزاع کنند، یا باید فعل و اراده هر دو محقق شود که اجتماع ضدین و نقیضین رخ می دهد، یا فعل و اراده هیچ یک محقق نشود که ارتفاع نقیضین پیش می آید و یا باید اراده یکی بر دیگری برتری یابد که ترجیح بلا مرجح رخ می دهد. از این گونه استدلال برای اثبات وحدت خداوند و گاه نیز برخی از فرقه های کلامی برای اثبات استناد افعال بشری به خداوند استفاده می کنند.

مطابق برهان تمانع، اگر در عالم دو خدا وجود داشته باشد که یکی اراده کند شیء خاصی حرکت داشته باشد و دیگری اراده کند که آن شیء ساکن و بی حرکت باشد، در این صورت اگر هر دو اراده ها محقق شود که هم سکون و هم حرکت در شیء در آنِ واحد عارض شده است و محال. و اگر هیچ یک در شیء به وجود نیاید، در این صورت آن شیء از حرکت و سکون در آنِ واحد خالی خواهد ماند و چنین امری نیز محال است و اگر یکی از این دو امر محقق شود و دیگری نه، در این صورت خدایی که اراده اش تحقق نیافته از خدایی ساقط است، زیرا عاجز است و عجز با صفت پروردگاری سازگار نیست (رازی، ۱۳۸۳: ۷۰).

اشاعره برای اثبات صحتِ انتساب افعال بشری به خداوند، از روش ها و استدلال های گوناگونی استفاده کرده اند. یکی از این استدلال ها بر اساس برهان تمانع پایه ریزی شده است. اگر عبد فاعلِ افعال منتسب به او باشد، باید میان او و خداوند تمانع ایجاد شود، زیرا اگر بنده بخواهد حرکت کند و خداوند بخواهد او ساکن و بی حرکت باشد، در این صورت اگر هر دو اراده

ص: ۳۹

محقق شود، این بنده هم باید متحرک باشد و هم ساکن. چنین چیزی محال است. و اگر هیچ یک محقق نشود، باز محال است که فرد از هر دو وصف سکون و حرکت خالی باشد، زیرا این دو ضدانی هستند که شق سومی برای آن ها متصور نیست و به ناچار باید یکی محقق شود. و اگر بخواهد اراده عبد بر اراده خداوند برتری یابد، در این صورت اراده خداوند مغلوب اراده عبد خواهد شد که محال است، زیرا مستلزم عجز است و اگر بخواهد اراده خدا بر اراده عبد برتری یابد، باز امر محالی رخ می دهد، زیرا قدرت عبد و قدرت خداوند از جهت قدرت بودن بر فعل یکسان است، وگرنه عبد عاجز از فعل خواهد بود؛ در این صورت نیز ترجیح قدرت خدا بر قدرت عبد، ترجیح بلامرجح است. پس برای برطرف کردن این محذورات، به ناچار باید پذیرفت عبد در افعال خود هیچ قدرتی ندارد تا بحث تمانع پیش بیاید (رازی، ۱۳۸۳: ۶۶).

۲۴. برهان حدوث

در برهان حدوث با استفاده از تغییر و تحول موجود در اشیای عالم، به نیازمندی آن ها به محدث اشاره شده است. این برهان یکی از ادله اثبات وجود خداوند در کتب کلامی و روایی است. مطابق این برهان، ما به وضوح تغییر و تحول موجود در عالم و جزئیات آن را مشاهده می کنیم، زیرا موجودات عالم دائماً در حال رشد و یا ضعف و سستی هستند و با گذر زمان اوصاف آن ها، از جمله زمان خاص داشتنشان تغییر می کند و خلاصه دائماً در حال تغییرند. و چون هر صورت و حالتی پیش تر نبوده و اکنون ایجاد می شود، پس حادث است و نیازمند به به وجود آورنده. به همین جهت است که عالم نیازمندِ خدایی است که آن را ایجاد کرده باشد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۶ ۳۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق ۱: ۷۳ ۷۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۶؛ رازی، ۱۳۸۳: ۵۷).

از آن جا که میان متکلمان و فلاسفه در تام بودن برهان حدوث اختلاف است و برخی همچون علامه در شرح تجرید معتقدند این برهان نیازمند به برهان امکان و وجوب است، نه این که برهان مستقلی باشد (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰)، برهان مزبور جزء براهین فلسفی کلامی قرار گرفت نه جزء بدیهیات عقلی، زیرا بدیهیات عقلی در اصلِ کارایی و نحوه استفاده از آن، اختلافی نیست.

۳۴. برهان محدودیت

در برهان محدودیت نیز تکیه بر نیازمند هر محدودی به محدودکننده است. مطابق این برهان، در عالم امکانی امور فراوانی را مشاهده می کنیم که چه بزرگ یا کوچک، قوی یا ضعیف، گیاه، حیوان، انسان و... باشد، با محدودیت هایی همچون قید زمان، مکان، کیفیت و خصوصیت

ص: ۴۰

ویژه همراه است. از سویی نیز محدودیت را خود اشیا به وجود نمی آورند، بلکه از ناحیه غیر ایجاد می شود و همین امر حاکی از آن است که محدود نیازمند به شیء دیگری است که حد را در او ایجاد کند و این شیءِ دیگر نیز اگر بخواهد محدود باشد، به همین مشکل مبتلاست، مگر این که خود نامحدود باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۲؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۹).

۴۴. برهان امکان

برهان امکان و وجوب، یکی از براهینی است که در علم کلام برای اثبات خداوند از آن بهره گرفته شده است. در تبیین کیفیت استناد به این برهان گفته می شود: در هستی موجود یافت می شود؛ این موجود یا به گونه ای است که وجود برایش ضروری است و قابل انفکاک از وی نیست و یا وجود از وی قابل انفکاک است. قسم اول همان واجب الوجود است و قسم دوم ممکن الوجود است که مطابق اصل علیت، نیازمند به علت است و این علت با توجه به امتناع تسلسل و دور، به ناچار باید به واجب الوجود ختم شود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۰).

۵۴. برهان نظم

برهان نظم از جمله براهینی است که برای اثبات خداوند در علم کلام و برای اثبات صفت «علم» در کلام به کار می رود (سعیدی مهر، ۱۳۹۲، ۱: ۴۲).

۶۴. اصلِ علیت

اصل علیت از جمله اصولی است که متکلمان در موارد متعددی، از جمله در برهان امکان و وجوب از آن بهره گرفته اند. به عبارت دیگر، اصل علیت یکی از پیش فرض های برهان امکان و وجوب تلقی شده است (سعیدی مهر، ۱۳۹۲، ۱: ۵۷ ۵۸).

۷۴. انتفای مدلول با انتفای دلیل

از جمله روش های استدلال به عقل نظری در مسائل کلامی می توان به انتفای مدلول با انتفای دلیل اشاره کرد. وقتی دلیلی برای وجود امری یافت نشد، می توان آن امر را منتفی دانست. چنین استدلالی در برخی مسائل کلامی، مثل مبحث «وحدت و تعدد خداوند» مطرح است.

می توان برخی از فراز های نامه ۳۱ امیرالمؤمنین به امام حسن را مصداق چنین استدلالی دانست. حضرت به فرزندش می نویسد: «اگر برای خداوند شریکی وجود داشت، هر آینه باید او نیز رسولانش را برای تو می فرستاد و باید آثار ملک و سلطنتش ظاهر می شد و می بایست افعال و صفاتش را می فهمیدی، در حالی که از این امور خبری نیست و او خدایی واحد و یکتاست» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹۵).

ص: ۴۱

در این استدلال تعدد اله نفی شده است، زیرا دلیل و نشانه های آن موجود نیست و این بهترین شاهد بر نبودن آن است.

۸۴. قاعده معطی شیء

یکی از قواعـدی که در مبحث صـفات کارایی بسـیاری دارد، قاعـده «معطی شـیء» است. وقتی علتی کمالی را به معلول اعطا کنـد، معقول نیست که خودش فاقـد آن کمال باشـد، زیرا در صورتی که معلول دارای کمالی باشـد که علت آن را ندارد، به ناچار معلول از این جهت قوی تر از علت خود خواهـد شـد؛ امری که با معلول بودن وی سازگار نیست. از سوی دیگر، همه ممکنات به خـداوند منتسب است؛ پس هر نوع کمالی که در ممکنات باشـد، بایـد در خداوند به نحو اتم و اکمل وجود داشـته باشد. به همین جهت، در مبحث صفات و اثبات کمالات برای خداوند از این قاعده استفاده می شود (ر.ک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ۳: ۱۲۳).

برای اثبـات علم ذاتی خداونـد به خودش می توان بـا تکیه بر قاعـده معطی شـیء چنین اسـتدلال کرد: در میـان موجودات، خـداوند انسان را خلق کرده است که علم حضوری به ذات خودش دارد. پس علم حضوری به ذات خود داشـتن، نوعی کمال است. خداوند که خالق و معطی کمال مـذکور است، خودش از چنین علمی به نحو اتم و اکمل برخوردار است؛ پس خداونـد علم ذاتی به خودش دارد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۱).

مشابه همین اسـتدلال را می توان در باب «قـدرت الهی» نیز اقامه کرد: وقتی خداونـد انسان را خلق کرده و به وی قدرتی داده اسـت که با آن بتواند امور شـگفت انگیز را انجام دهد و بتواند اشـیای ظریف و مصنوعات فراوانی را ایجاد کند، چگونه خودش می تواند فاقـد چنین قدرتی باشد و نتواند امور بدیع را خلق کند؟! به همین جهت است که باید قدرت را از جمله صـفات ذاتی الهی برشـمرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۳۹).

هم چنین می توان از قاعده مذکور در اثبات صفت «حیات» برای خداوند بهره گرفت. وقتی خداوند در میان موجوداتش، موجودات حی و زنده ای را خلق کرده است که هم امور مختلف را درک می کنند و هم برخی افعال را انجام می دهند، خودش نیز نمی تواند از صفت حیات که منشأ دو صفت علم و قدرت است عاری باشد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۷).

۹۴. انقلاب در ذات یا ماهیت

اشاره

گاه در اسـتنباط گزاره های کلامی، به تالی فاسد های یک گزاره توجه می شود و از آن برای اثبات یا انکار آن قضـیه اسـتفاده می شود. برخی گزاره های کلامی با توجه به همین قاعده استنباط شده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می شود.

ص: ۴۲

الف) عدم اتحاد خدا با غیر

یکی از پرسش های اعتقادی این است که: آیا می شود خداوند با غیر خودش متحد بشود یا خیر؟ متکلمان در مقام پاسخ به این اشکال معتقدند اتحاد خداوند با غیر خودش معقول نیست، زیرا آن غیری که خداوند می خواهد با وی متحد شود، از دو حال خارج نیست: یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود. اگر واجب الوجود باشد که تعدد واجب الوجود لازم می آید و به ادله عقلی، چنین امری محال است و اگر ممکن الوجود است، در این صورت به محض اتحاد یافتن با خداوند، واجب الوجود خواهد شد و چنین امری مستلزم رخ دادن انقلاب در ماهیت آن است، زیرا از امکان به وجوب تغییرِ ماهیت داده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۹ ۳۰).

ب) علم خدا به جزئیات

درباره این که خداوند می تواند علم به جزئیات داشته باشد یا خیر، دیدگاه های متفاوتی در علم کلام وجود دارد. برخی معتقدند خداوند نمی تواند از جزئیات آگاهی داشته باشد و در مقابل، بسیاری از متکلمان این علم را برای خداوند اثبات می کنند.

کسانی که معتقدند نمی توان برای خداوند علم به جزئیات را متصور ندانست نیز استدلال های متعددی دارند. یکی از این استدلال ها، تمسک به برهان انقلاب در ذات است. اگر علم خداوند به جزئیات تعلق بگیرد، پیش از آن که حالت جدید برای وی ایجاد شده باشد، در این صورت لازم می آید جزئی از صفت امکانی خارج شده و وصف «وجوب» را به خود بگیرد؛ در غیر این صورت جایز است که موجود نشود، که این فرض مستلزم تبدیل علم خداوند به جهل است. هر دو فرض بیان شده، یعنی تبدیل ممکن به واجب و تبدیل علم به جهل، محال است؛ پس علم خداوند به جزئیات محال است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۲۷ ۱۲۸).

۱۰۴. برهان ذو حدّین

اشاره

گاه از «قیاس ذو حدّین» برای اثبات قضیه ای استفاده می شود؛ بدین صورت که برای قضیه دو حالت تصور می کنند و به احکام هر یک از آن ها اشاره و مشکلات پیش روی برخی از طرفین استدلال را مشخص می کنند و در نهایت حکمی استخراج می شود. این قیاس در مسائل گوناگون علم کلام کاربرد دارد. در ادامه به برخی از این نمونه ها اشاره می شود.

الف) وحدت خداوند

برای اثبات وحدت خداوند و واجب الوجود، استدلال های گوناگونی چون امتناع توارد علتین بر معلول واحد و... صورت می گیرد. یکی از این استدلال های صورت گرفته، بهره گیری از قیاس

ص: ۴۳

ذو حدّین است. برای اثبات وحدت خداونـد، قیاس ذو حدین را می توان چنین تقریر کرد: اگر برای جهان دو خداوند و آفریدگار فرض شود، یا میان آن ها هیچ امتیاز و تفاوتی متصور نیست و یا از هم متفاوتند. اگر هیچ تفاوتی نداشته باشند، در این صورت نمی توان دوتـا بودن میـان آن هـا را تصور کرد، بلکه یـک شـیء است، چون دوتـا بودن مسـتلزم نوعی تفـاوت است، و اگر میـان آن ها تفـاوت وجود دارد، باز از دو حال خارج نیست: یا این تفاوت به انـدازه ای نیست که در حیثیت و جهت آفریـدگار بودنشان تفاوت ایجاد کند؛ در این صورت اختصاص داشتن صفت برای موصوف نیازمند به مخصص است و نیاز به مخصص، خود گویای آن است که وی خـدا نیست، و اگر این تفاوت در حیثیت و جهت آفریـدگاری تأثیرگـذار است، پس آن کسـی که صـفت مـذکور را ندارد، نمی تواند خدا باشد (رازی، ۱۳۸۳: ۷۰).

ب) نبوت

براهمه از یک قیاس ذو حـدین اسـتفاده کرده و دست به انکار نبوت زده انـد. آن ها می گوینـد: دسـتورات و سـخنان پیامبران از دو حـال خـارج نیست: یـا گفتـار آن هـا موافق عقل است و یا مخالف آن. اگر گفتار آن ها موافق عقل است که نیازی به سـخن آن ها نیست و عقل خود به آن ها رسـیده است و اگر مخالف عقل است که اساساً نباید پذیرفت. به عبارت دیگر، اگر گفتار آن ها معقول است که خود عقل در ادراک به آن کفایت می کند و نیازی به فرسـتادن پیامبران نیست و اگر سـخنان آن ها معقول نباشد، پذیرفتن سخنانشان به معنای خروج از انسانیت و دخول در حریم حیوانیت است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۹).

نتیجه

کارکرد عقل نظری در میان همه متکلمان (عـدلیه و اشاعره)، مورد اتفاق است، هرچنـد ملاک حجیتِ آن در میان عـدلیه عقل و در نزد اشاعره شـرع است. عقل نظری با اسـتفاده از روش های گوناگون در اسـتنباط کلامی به متکلم یاری می رساند. در بحث کشف اسـتلزامات بـا تطـبیق این روش در چنـد مسـئله، مثـل: وجوب نظر، اثبـات قـدرت الهی، معجزه و اثبـات صـدق نـبی، این روش تبیین گردیـد. با تطبیق برهان الغائب علی الشاهـد بر مبحث رابطه میان ذات و صـفات الهی، علم خداوند به جزئیات و کلامِ نفسـی، قاعده مـذکور تبیین گردید. با ذکر نمونه هایی از کاربستِ قواعد بدیهی، مثل: اسـتحاله دور و تسـلسل، اسـتحاله ترجیح بلا مرجّح و برهان خلف،

ص: ۴۴

به نقش این قواعـد در استنباط کلامی اشاره شـد. در نهایت، به ذکر نمونه هایی از کاربستِ قواعد فلسفی و فطریات ادراکی اشاره شد.

منابع

۱. ابن فارس، ابی الحسین احمد، (۱۳۹۱ق)، معجم مقاییس اللغه، مصر، مطبعهٔ البابی الحلبی و اولاده.

۲. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: سید جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر دارصادر، چاپ سوم.

۳. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح و تعلیق: حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث.

۴. افغانی، سیدجمال الدین، (۱۴۲۳ق)، التعلیقات علی شـرح العقائد العضدیه، مقدمه، تحقیق و تحریر: سید هادی خسروشاهی، دکتر عماره و شیخ محمد عبده، بی جا.

۵. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفکار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۶. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سـیداحمد حسـینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۷. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسیِ علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.

۸. جزری، ابن اثیر، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملایین.

۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۱. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.

۱۲. حلی، حسن بن یوسـف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسـسه النشـر الاسلامی، چاپ چهارم.

۱۳. خرازی، سید محسن، (۱۴۱۷ق)، بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.

۱۴. رازی، فخرالدین، (۱۳۸۳)، چهارده رساله، تقدیم و تصحیح: سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۱۵. ، (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدار الشامیه.

۱۷. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.

ص: ۴۵

۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.

۱۹. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، تحقیق: رسول جعفریان، قم، کتاب خانه آیهٔ الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۲۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۲)، آموزش کلام اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ چهاردهم.

۲۱. شافعی، حسن محمود، (۱۴۲۲ق)، المدخل الی دراسه علم الکلام، لاهور، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، چاپ دوم.

۲۲. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، (۱۴۱۱ق)، شرح الأساس الکبیر، دکتر احمد عارف، صنعاء، دارالحکمه الیمانیه، چاپ اول.

۲۳. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، ترجمه: فیض الإسلام، قم، هجرت، چاپ اول.

۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ سیزدهم.

۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، الجوهر النضید، علامه حلی، محسن بیدار فر، قم، منشورات بیدار، چاپ پنجم.

۲۶. ، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم.

۲۷. عسکری، أبوهلال، (۱۴۱۲ق)، الفروق اللغویه، تحقیق: بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۲۹. ، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، سید هاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.

۳۰. غزالی، ابوحامد، (۱۹۹۴)، محک النظر، تحقیق: دکتر رفیق العجم، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.

۳۱. فاضل مقداد، (۱۴۰۵ق)، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، کتاب خانه آیهٔ‌الله مرعشی.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، قم، اسوه.

۳۳. فیاض لاهیجی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه، چاپ اول.

۳۴. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، چاپ اول.

۳۵. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) (الف)، النکت فی مقدمات الأصول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

۳۶. ، (۱۴۱۳ق) (ب)، النکت الاعتقادیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۳۷. نراقی، ملامهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفکار و ناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم: مجید هادی زاده، تهران، حکمت، چاپ اول.

ص: ۴۶

گستره علم غیب از دیدگاه عهدین و قرآن

اشاره

سیدامین موسوی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۲/۲۰

چکیده

هرچند اعتقاد به غیب و آگاهی از آن، مورد اتفاق ادیان الهی است و یکی از مسائل اساسی علمی و کلامیِ ادیان آسمانی به شمار می رود، اما گستره علم غیب به خاطر پیچیدگی، مورد نزاع و گفت وگوی پیروان ادیان آسمانی است. بر اساس دیدگاه عهدین و قرآن، خداوند به امورات گذشته و آینده، عالم است و او همه چیز را پیش از خلقتش پیش بینی کرده است. هم چنین علم غیبِ انبیا و اولیا که واسطه فیض خداوندی اند، مورد نزاع است. گروهی بر این اعتقادند که آن ها با تعلیم الهی، به برخی اسرار غیبی اطلاع می یابند. و برخی قلمرو علم غیب را از آن ها نفی کرده و اعتقاد به علم غیب برای غیر خداوند را موجب شرک و کفر می دانند. با بررسی دقیقِ ادیان الهی، به این نتیجه می رسیم علاوه بر آگاهی خدا از غیب، پیامبران و اولیای او نیز به غیب آگاهند.

واژگان کلیدی

غیب، علم غیب، گستره علم غیب، عهد قدیم، عهد جدید، قرآن.

۱- دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.

ص: ۴۷

مقدمه

در ادیان آسمانی، علم غیب به دو گونه مورد بحث قرار می گیرد: برون دینی و درون دینی. بحثِ برون دینی اش، با حس گرایان و تجربه گران است. آن ها ادراک بشری را محدود به حس و تجربه می دانند و منکرِ ادراک غیبی اند. علم غیب با این رویکرد، از حوزه بحث خارج و مربوط به مباحث «شناخت شناسی» است. بحث درون دینیِ علم غیب، در محدوده ادیان آسمانی است که به پرسش هایی چون: گستره آن در چه حد است؟ آیا گستره آن محدود به ذات اقدس الهی است یا انبیا و اولیا هم از آن اطلاع دارند؟ و در صورت اطلاع آن ها از غیب، گستره آن تا چه حد است؟ پاسخ می دهد.

در این مقاله سعی بر این است که علم غیب خداوند، انبیا و اولیا با بیان اقوال و نظریات و تنقیح و تبیین مطالب در هر یک از عهدین و قرآن، با ادله آن ها مورد بررسی و نظریات مخالفان مورد نقض و ابرام قرار گیرد.

مفهوم شناسی

واژه «علم» در لغت به معنای دانستن، یقین کردن، دریافتن (فیومی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۴۲۶) و ادراک کردن (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۰) و «غیب» در لغت به معنای شک و تردید، پنهان و مخفی، ناپیدا، دوری، جدا گردیدن، راز، غایب شدن و ناپدید گردیدن است (ابن منظور، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۵). و در اصطلاح، «غیب» آن است که از حواس غایب باشد و انسان یا به تحلیل فکری و عقلی و یا به خبر قطعی از جانب خدا و رسولانش آن را درک کند و یا به صورت سرّ پوشیده باقی می ماند و انسان از درک آن عاجز است و آن را جز خدا کسی نمی داند (مراد، ۱۴۲۴ق: ۱۶). بنابراین علم غیب، یعنی آگاهی بر چیزهایی که بیرون از دید و حواس ظاهری ماست؛ خواه به حوادث گذشته مربوط باشد و یا آینده. علم غیب، حقیقتی است که همانند آگاهی بر امور ظاهری، برای تمام افراد بشر ممکن و مقدور است. هرگاه کسی از حوادث گذشته و یا آینده که فعلاً قابل رؤیت نیستند، تنها از رهگذر دانایی که از سرچشمه غیب و شهادت خبر می دهد، آگاهی حاصل کند و یا از طریق دانش و خرد مطلع گردد، چنین علمی نیز از علم غیب به شمار می رود و هیچ مانعی در تحقق آن وجود ندارد (امینی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۸۰).

علم غیبِ خداوند در عهدین و قرآن

اشاره

گرچه در نگرش برخی صفات الهی، بین عهدین و قرآن تفاوت اساسی وجود دارد، درباره علم نامتناهی الهی بین آن ها هماهنگی است و علم غیبِ خداوند، ذاتی، مطلق و بدون وابستگی

ص: ۴۸

به قید کم و کیف بوده و آن مانند علم به آشکار، از صفات ذاتی اوست. او دانای مطلق، آگاه به تمام اعمال و افکار بشر، عالم به همه چیزهای ممکن، قطعی و احتمالی و آگاه به تمام اتفاقات گذشته و آینده است. در منابع و متون دینیِ عهدین و قرآن، شواهد بسیاری برای اثبات این مسئله وجود دارد.

۱. علم غیبِ خداوند در عهد قدیم

در عهد قدیم، خداوند دانای مطلق است؛ به این معنا که او به همه چیز آگاه است. دانشمندان یهود در این باره گفته اند: کیفیت مافوقِ طبیعی علم و دانش الهی واضح است؛ حتی پیش از آن که موجودی در رحم مادر شکل گیرد، فکر او در حضور خداوند مکشوف است، حتی پیش از آن که فکری در ضمیر انسان پدید آید، این فکر در حضور خداوند آشکار است و حتی پیش از آن که انسان سخن بگوید، خداوند می داند در ضمیر او چیست. علم غیب به شیوه ای ناگسستنی، با صفت علم لایتناهی پیوسته است. علاوه بر آن که خداوند هر آنچه را بوده و هست، می داند، از آنچه بعداً به وقوع خواهد پیوست نیز اطلاع دارد و همه چیز به توسط ذات قدوس متبارک پیش بینی شده، پیش از آن که روی دهد... از این رو گفته اند: اگر ذات قدوس متبارک (هنگام خلقت جهان) پیش بینی نکرده بود که بعد از ۲۶ دوره، فرزندان اسرائیل تورات را قبول خواهند کرد، چنین کلامی را در تورات نمی گذاشت: «به فرزندان اسرائیل فرمان ده»، «با فرزندان اسرائیل سخن بگو» (برشیت ربا، ۱: ۶)... و یا این که چرا داستان دوازده جاسوس، بی درنگ بعد از شرح سعایت مریام(۱) از موسی آمده است؟ (سفر اعداد: ۱۲) به جهت این که ذات قدوس متبارک پیش بینی کرده بود که جاسوسان، مطالبی ناروا و افتراآمیز درباره سرزمین کنعان خواهند گفت؛ از این رو، برای آن که نگویند ما از مجازات بدگویی اطلاع نداشتیم، خداوند داستان جاسوسان را به داستان میریام پیوست، تا همه بدانند که بدگویی چگونه مجازاتی در پی دارد (کهن، ۱۳۸۲: ۳۹ ۴۰).

شواهد فراوانی در کتاب مقدس عهد قدیم بر گفتار اندیشمندان یهودی است که در آن خداوند گاهی توصیف به آگاهی از اعمالِ انسان ها (مزامیر، ۱۳۹: ۱۶)، بعضی مواقع به دانای افکار (اول شموئیل، ۷: ۱۶؛ اول پادشاهان، ۸: ۳۹؛ مزامیر، ۲۱: ۴۴)، گاهی هم توصیف به آگاهیِ

۱- مریام، دختر عمران خواهر موسی و یکی از هفت زن پیامبر قوم یهود است. در قوم یهود، پیامبری منحصر به مردان نبود، بلکه زنان نیز مقام نبوت داشته اند که «مادر» خوانده می شوند؛ همان طور که انبیای مرد «پدر» خوانده می شدند (مبلغی آبادان، بی تا،۲: ۱۷۳).

ص: ۴۹

همه امور ممکن، قطعی و احتمالی و عالم به اتفاقات واقعه در گذشته و آینده (دانیال، ۲۲: ۲؛ اشعیا، ۹: ۴۲) و گاهی توصیف به پیش بینی قطعیِ آینده شده است (اول شموئیل، ۱۰: ۱۳۲۳؛ یرمیاه، ۳۸: ۱۷۲۰).

۲. علم غیبِ خداوند در عهد جدید

علما و محققان عهد جدید، هم چون دانشمندان عهد قدیم، خداوند را دانای مطلق می دانند. هنری تیسن در این باره گفته است: علمِ خدا را حد و مرزی نیست. او از ازل همه چیز را به طور کامل درباره خود و درباره سایر امور می داند؛ خواه این امور واقعی باشند یا احتمالی، خواه گذشته باشند، یا حال و آینده. او همه چیز را بدون واسطه و هم زمان و به طور کامل و حقیقتاً می داند. وجود نقشه و نظم و نظام در خلقت و وجود عقل در انسان، نشان دهنده علم مطلق خداست. این شواهد و نشانه ها در دنیای جان دار، دنیای بی جان در ارتباطات این دو جهان دیده می شود. عالی-ترین مظهر آن، عقل انسان است. حضور مطلق خدا هم تأیید کننده علم مطلق اوست (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

ول فارت پاننبگ گفته است: وقتی ما از علم خدا سخن می گوییم، مقصود آن است که از میان همه مخلوقاتش چیزی از او پوشیده نیست. همه چیز در حضور اوست و او آ ن ها را در حضور خود دارد. این ضرورتاً به معنایی از علم و آگاهی که به انسان ها نسبت داده می شود، نیست (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

موضوعی که در علم مطلق الهی میان علما و محققانِ پیرو عهد جدید مطرح است، علم ازلی الهی است که آیا خداوند درباره وقایع گذشته، حال و آینده پیشاپیش علم داشته است؟ جان کالوین گفته است: منظور ما از نسبت دادن علم ازلی به خداوند این است که همه چیز پیش چشمان او بوده اند و همواره پیش چشمان او باقی خواهند ماند، زیرا هیچ چیز نسبت به علم او، آینده یا گذشته نیست، بلکه همه چیز «حال» است و «حال» بودن همه چیز نسبت به علم او، به معنای یاد آوردن صورت هایی که پیش از آن در ذهن او شکل گرفته اند، نیست، آن چنان که ظاهر شدن صورت اشیا، در اذهان ما آن ها را به یاد ما می آورد، بلکه در واقع خداوند آن ها را می بیند، چنان که گویی واقعاً پیش روی او قرار دارند.

نلسون پایک در توضیح کلام کالوین می گوید: همه چیز برای خداوند «حال» است؛ به این معنا که او آن ها را می بیند، چنان که گویی آن ها واقعاً پیش روی او قرار دارند... این نکته آخر بسیار جالب است، کالوین نشان داده است، اگر کسی معتقد باشد خداوند همه چیز را می بیند، چنان که

ص: ۵۰

گویی «واقعاً پیش روی او قرار دارند»، خود را به این رأی ملزم ساخته است که خداوند همیشه علم داشته است که در جهان طبیعت چه چیز رخ خواهد داد (پایک، ۱۳۷۴: ۲۵۷ ۲۵۸).

دلیل علمای عهد جدید، کتاب مقدس است که خداوند را دانای مطلق دانسته و برای علم او حدّ و مرزی قائل نیست (رساله عبرانیان، ۴: ۱۳؛ انجیل متی، ۶: ۳۲) و هم چنین در عهد جدید، علم سابق یا علم پیش وایی، صفتی از صفات خدای تعالی دانسته شده که به تمام حوادث قبل از وقوعشان آگاه بوده است (اعمال رسولان، ۲: ۲۳؛ رساله اول پطرس، ۱: ۲) و این علم سابق خداوند ازلی است (اعمال رسولان، ۱۵: ۱۸).

۳. علم غیب خداوند در قرآن

بر حسب اعتقاد علما و اندیشمندان اسلام، علم غیب ذاتی و مطلق که برای آن حد و مرزی نیست، منحصر به فرد و مخصوص ذات اقدس پروردگار است، زیرا غیر از خدا آنچه در عالم آفرینش وجود دارد، فقیر بالذّات بوده و دانش و توانایی خودشان را از خدا می گیرند؛ حتی برخی علمای اهل سنت، به خصوص گروه وهابیت پا را فراتر گذاشته، بر این باورند که علم غیب صفتی از صفات اختصاصی خداوند است و احدی از مخلوقات، هر چند به علم غیب تبعی، متصف به آن نمی شوند، (ابن عبدالوهاب،۱۴۲۰ق، ۴۱) چون این امر با تنزیه باری تعالی منافات دارد. چیزی که مختص به خداست، محال است موجودی در آن راه پیدا کند (قمیصی، ۱۳۵۶ق، ۱: ب) و بر این اساس، اعتقاد به علم غیب را برای غیر ذات حق تعالی موجب کفر، شرک و طاغوت می دانند (ابن عبدالوهاب، بی تا، ۱: ۱۹۵؛ ابن باز، ۱۴۲۰ق، ۳: ۹۷).

عمده دلیل بر علم غیب مطلق خداوند در اسلام، آیات قرآن کریم است که گاهی خداوند را دانای غیب آسمان ها و زمین و افکار شمرده است. در سوره فاطر می فرماید: «ان الله عالم غیب السموات و الارض انّه علیم بذات الصدور» (فاطر: ۳۸) و گاهی خداوند با صفات و نام های «عالم الغیب و الشهاده» (انعام: ۷۳)، «عالم الغیب» (سبأ: ۳) و «علاّم الغیوب» (مائده: ۱۰۹) دانسته شده است. و در جای دیگر، کلیدهای خزانه های غیب را نزد او دانسته و می فرماید: «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الاّ هُوَ...» (انعام: ۵۹).

علم غیبِ انبیا در عهدین و قرآن

اشاره

با این که انبیا، واسطه فیض خداوند میان افراد بشر هستند، علم غیب آن ها مورد نزاع ادیان آسمانی است.

ص: ۵۱

۱. علم غیبِ انبیا در عهد قدیم

در عهد قدیم، انبیا فقط رهبر مذهبی نیستند، بلکه اشخاصی اند که به وسیله روح القدس پر می شوند؛ چنان که حضرت موسی فرموده: «کاش همگی قوم خداوند، پیغمبر باشند و این که خداوند روح خود را به ایشان نازل گرداند» (سفر اعداد، ۱۱: ۲۹) و یا درباره شموئیل آمده است: «روح خداوند بر تو مؤثر شده، تو با ایشان نبوت خواهی نمود و متبدّل به آدم دیگر خواهی شد» (اول شموئیل، ۱۰: ۶) و در کتاب میکاه بیان شده است: «به تحقیق، من با قوّت از روح خداوند و حکم و جبروت او مملو هستم» (میکاه، ۳: ۹).

انبیا در اثر این روح، الهام می گرفتند و قدرت پیش بینی و پیش گویی داشتند و پیش از وقوع حادثه ای، اعلام داوری می کردند. در کتاب گنجینه ای از تلمود، روح القدس چنین توصیف شده است: اصطلاح روح القدس اغلب برای توصیف حال شخصی که دارای موهبت های عالی خاصی است، به کار می رود. پیش گویی و نبوت به معنای قدرت انسان در ابلاغ و تفسیر میل و اراده الهی، اثری است که روح القدس سبب و عامل آن است. و کسی که از روح القدس بهره ور است، دارای قدرت پیش بینی و پیش گویی است؛ از این رو گفته اند: مردان دوران پیشین که می توانستند از روح القدس استفاده کنند، نام هایی برای نوزاد خود می گذاشتند که نام ها، اتفاقاتی را که بعدها در طی زندگی آن نوزاد رخ می داد، پیش گویی می کردند. اسحاق برای دومین بار، یعقوب فرزند خود را برکت داد، زیرا به وسیله روح القدس پیش بینی کرد که در آینده فرزندان یعقوب در میان ملت–های جهان به غربت و دربه دری خواهند افتاد. و به این سؤال که: «چرا یعقوب وقتی زوجه اش راحیل را بوسید و به گریه افتاد» (سفر تکوین، ۲۹: ۱۱) چنین پاسخ داده شده است: یعقوب به وسیله روح القدس پیش بینی کرد که راحیل با او در یک مقبره دفن نخواهد شد. موسی به نیروی روح القدس پیش بینی کرد که فرزندان اسرائیل در آینده در معرض ظلم و جور ملل بت پرست قرار خواهند گرفت (کهن، ۱۳۸۲: ۶۶ ۶۷).

بنابراین، در عهد قدیم پیامبران دارای روح القدس بوده و از غیب اطلاع داشتند و در بسیاری از اوقات، امورات آینده را بدون تمیّز زمان مشاهده می کردند، چنان که حوادث و وقایع قریب العهد یا بعیدالعهد، یکسان به نظرشان می آمد؛ مثل خبر نجات یهود از آشوریان (اشعیا: ۱۱) و مثل خبر واقعه افاضه روح القدس در روز پنجاهم به روز قیامت (یوئیل، ۲: ۲۸۳۲) و...

۲. علم غیبِ انبیا در عهد جدید

علم غیب انبیا در عهد جدید، در دو محور بحث می شود:

ص: ۵۲

محور اول: علم غیب انبیای پیش از حضرت مسیح: نظر عهد جدید درباره علم غیب انبیای پیش از عیسی همان نظر عهد عتیق است که انبیا با پر شدن از روح خدا، از دانش الهی برخوردار بودند و توانایی داشتند پیش از وقوع واقعه، داوری کنند و رؤیاهای نبوتی را تفسیر کنند؛ مثل حضرت یوسف و دانیال که درک وقایع زمان حال و آینده داشتند و لذا پیش گویی وقایع آینده و مخصوصاً درباره مسیح و آمدن ملکوت از آن ها صورت گرفته است.

محور دوم: علم غیب حضرت عیسی: علم غیبِ حضرت مسیح بر اساس اعتقاد دو نظام الهیاتی عهد جدید بر «عیسی بشری» و بنده بودن او و «عیسی الوهی» و هم ذاتی با خدا معین و مشخص می شود.

عهد جدید دو چهره کاملاً متفاوت از مسیح ارائه می دهد:

الف) در اناجیل هم نوا (متی، مرقس و لوقا) و نوشته های هم سو با آنها، عیسی مخلوقی از مخلوقات (مکاشفه، ۳: ۱۴)، بنده ای از بندگان (انجیل متی، ۱۲: ۱۸؛ اعمال، ۳: ۲۶ و ۴: ۲۷) و پیامبری از پیامبران خداست (متی، ۱۳: ۲۷؛ لوقا، ۶: ۴، ۱۳: ۲۳). او هرچند در این بخش «فرزند خدا» خوانده شده است، قرائنی همراه آن است که نشان می دهد این فرزند بودن، صرفاً تشریعی و به معنای «بنده مقرب» یا بی واسطه بودن خلقت اوست؛ برای نمونه، وقتی فرشته خداوند نزد حضرت مریم(س) می آید و به او وعده فرزند می دهد و می گوید: «او بزرگ خواهد بود و به پسر حضرت اعلا مسمی شود»، خودِ این کاربرد که به لفظ آینده است، نشان می دهد این «پسر بودن» ذاتی نیست. پس از این که مریم می پرسد: چگونه چنین چیزی ممکن است، در حالی که من مردی نشناخته ام؟ فرشته پاسخ می دهد: «روح القدس بر تو خواهد آمد و قوّت حضرت اعلا بر تو سایه خواهد افکند. از این جهت، آن مولود مقدس، پسرِ خدا خوانده خواهد شد» (لوقا، ۱: ۳۰۳۵)؛ پس این که پسر خدا خوانده شده، مخلوق بی واسطه خداست.

بنا بر این مبنا، او همانند انبیای پیشین با پُر شدن روح خدا، از دانش الهی برخوردار است و قادر دانایی علم غیب و پیش گویی ها خواهد بود و از سایر انسان ها متمایز می شود؛ لذا نویسنده مسیحی کریستوفر استید می گوید: در عهد جدید، دو تصویر مغایر از مسیح را به نمایش

می گذارد. در اناجیل هم نوا، بی تردید او یک انسان است. او به واسطه اقتداری که با آن سخن می-گفت، قدرت معجزه آسایش، پیش گویی هایی که محقق می ساخت، اعطای روح القدس، اعلام دوستی او با پدر، تولدش از باکره و بالاتر از همه برخاستنش از مردگان، از دیگر انسان ها متمایز بود (استید، ۱۳۸۰: ۲۹۲).

ص: ۵۳

ب) در بخش دیگرِ عهد جدید، یعنی رساله های پولس و انجیل و رساله های یوحنا، مسیح شخصیت دیگری دارد. او موجودی ازلی و در واقع خود خداست که جسم گرفته و به شکل انسان درآمده و در میان مردم ساکن شده است (یوحنا، ۱: ۱و۱۴؛ فیلیپیان، ۲: ۵-۷). او پسرِ یگانه خداست که هم ذات با خداست (یوحنا، ۱۰: ۳۰ و ۱۴: ۹). او مخلوق خدا نیست، بلکه خود خالقِ همه چیز است (یوحنا، ۱: ۳).

کریستوفر استید می نویسد: انجیل چهارم، مسیح را موجود آسمانی که به زمین آمده، معرفی می کند؛ کسی که می تواند از «جلالی که نزد پدر پیش از خلقت جهان داشته است» (یوحنا، ۱۷: ۵) سخن بگوید... تجسد او به صورت ورود به جهان ما دیده می شود، نه به صورت تغییر شکل الوهی به بشری، یا یک آغاز دوباره، اما این روشن نشده است که این دیدگاه چگونه با واقعیت های پذیرفته شده تولد و نسبتِ انسانيِ او جور درمی آید. درست همین نقد را می توان درباره «مسیح ازلی» چنان که در رساله های پولس و رساله به عبرانیان تصویر شده (استید، ۱۳۸۰: ۲۹۲)، مطرح کرد.

بنا بر این دیدگاه، مسیح خودِ خداست که به شکل انسان درآمده، و شخصیتی نیست که پیام خدا را از طریق «وحی» و «الهام» دریافته باشد، بلکه خودِ خداست؛ پس واسطه ای در کار نیست. وقتی مردم خودِ خدا را می بینند، نیاز به پیام و پیام آور نیست (میشل، ۱۳۷۷: ۲۸). پس خدا خود را کشف کرده و مردم او را دیده و از او الگوبرداری می کنند؛ لذا می گویند: هر صفتی که با الوهیت مربوط گردد و به پدر یا روح القدس نسبت داده شده، می توان برای مسیح نیز به کار برد؛ از این رو، صفاتی چون علم مطلق و علم به وقایع آینده برای وی همچو پدر ثابت است (یوحنا، ۲: ۲۴ و ۲۵، ۱۶: ۳۰؛ قرنتیان، ۱: ۳۰).

۳. علم غیبِ انبیا در قرآن

اشاره

در اسلام، علم غیبِ انبیا بر دو محور است؛ یکی علم غیبِ انبیا در احکام و مسائل دینی است که همه علما و مذاهب اسلامی حتی وهابیون در این باره هماهنگ بوده، که علاوه بر خداوند، انبیا نیز از غیب آن ها اطلاع دارند، چون جهل به آن ها موجب نقص در رتبه و نقض غرض خواهد بود (نجفی لاری، ۱۳۶۴: ۷). سید قطب می گوید: داننده غیب، خداوند است و هیچ کس را بر غیبِ خود آگاه نمی سازد. فقط یک مورد استثنا شده است؛ آن هم آگاهی رسولان از غیب در حدود چیزی که در تبلیغ دعوت خداوند به مردمان کمک کند و این بخشی از غیبِ خداوند است (شاذلی، ۱۴۱۲ق، ۶: ۳۷۳۸). دیگری علم غیب انبیا، در موضوعات خارجی است که مورد نزاع علما و مذاهب اسلامی، مخصوصاً نزد عامه است و دارای سه دیدگاه متفاوت است:

ص: ۵۴

دیدگاه اول

اشاره

نظرِ برخی اشخاص و فرقه های اهل تسنن مثل وهابیت، منکرِ علم غیب انبیا، هرچند تبعی هستند و می گویند: غیب را جز خدای متعال، افراد دیگری ولو نبیّ مرسل، نمی داند و معتقدانِ آن را بر غیرخداوند، به کفر و شرک متهم می کنند، چون اعتقاد به آگاهی افراد دیگر از غیب، مستلزمِ این است که برای خدا در صفت «عالم به غیب» بودن، شریک قرار داده شود (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰ق، ۴۱؛ ابن باز، ۱۴۲۰ق، ۳: ۹۷ و ۲: ۲۲)

عمده دلیل پیروان این دیدگاه که منکرِ علم غیب انبیا هستند و قائلان آن را متهم به شرک و کفر می کنند، آیاتی از قرآن کریم است که آن ها را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

دلیل پیروان این دیدگاه

دسته اول

آیاتی اند که علم غیب را مختص خداوند دانسته و از دیگران نفی می کنند (نمل: ۶۵؛ انعام: ۵۹).

دسته دوم

آیاتی اند که انبیا، علم غیب را از خودشان نفی کرده اند (هود: ۳۱؛ انعام: ۵۰؛ اعراف: ۱۸۸).

تحلیل و نقد این دیدگاه

با این دسته آیات نمی توان علم غیب را از انبیا نفی کرد، چون:

اولاً، این آیات با آیات دیگری (آل عمران: ۱۷۹؛ جن: ۲۶ ۲۷) که علم غیب را برای انبیا اثبات می کنند، معارض است. شوکانی ذیل آیات سوره «جن» در پاسخ از سؤالی به این که: آیا به این دلیلِ قرآنی رسولان می توانند برای برخی از امتشان از غیب خبر دهند؟ گفته است: بلی و هیچ مانعی ندارد، و این اخبار از رسول گرامی اسلام(ص) ثابت است و این امر بر افرادِ آگاه به سنت مطهر پوشیده نیست که رسول اکرم(ص) از بعضی حوادث، اتفاقات و فتن هایی که تا روز قیامت رخ می دهد، خبر داده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۳۷۴).

بنابراین، جمع بین این آیاتِ معارض به این است که علم غیب، اصالتاً و ذاتاً مال خداوند است و او مالك حقیقی آن است و او هر کس را بخواهد، تعلیم می دهد؛ لذا اختصاص داشتن علم غیب به خداوند، با تعلیم آن به برخی بندگان خود، هیچ گونه منافاتی

وجود نـدارد. چنـانچه ابن حجر هیتمی گفته است: بین این آیـات و علم انبیـا به پاره ای از غیب، هیـچ گونه منافاتی نیست، زیرا علمِ آنان به اعلان از جانب خداونـد متعال است و این غیر از آن علمی است که از صـفات ازلی و ابـدی خداونـد می باشد که از تغییر و تحول منزه است (هیتمی، بی تا: ۲۲۳).

ثانیـاً، این آیات پاسـخ از انـدیشه های باطل و بی اساس کفار است که توقع بی نیازی مطلق، قـدرت کامله و علم تمام و ذاتی بـدون تعلیم و وحی الهی از انبیا داشـتند و پیامبران این امور را از خود نفی می کردنـد و نفی این امور، هیـچ گونه منافاتی با حصول آن ها در توان انسانیت ندارد (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۱۲: ۵۸).

ص: ۵۵

ثالثاً، پیامبران علم و آگاهی محدود خودشان را با علم و آگاهی بی پایان خداوند مقایسه می کنند و علم خودشان را در برابر علم و آگاهی نامحدود خداوند ناچیز می بینند؛ لذا هر نوع علم و آگاهی را از خودشان نفی می کنند (رازی، ۱۴۱۸ق، ۱۲: ۱۶۳)، چون علم و آگاهی کامل از چیزی این است که از مجموع عللی که در طول زمان مایه پیدایش حادثه ای گردیده و حوادثی که فعلاً با آن هم گام و هم زمان است، آگاهی پیدا شود و چنین علمی از توانایی بشر بیرون است (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۲۳) و خداوند درباره علم بشر فرموده است: «و ما اوتیتم من العلم الاّ قلیلاً» (اسراء: ۸۵)؛ جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است. لذا صحیح است که پیامبران در برابر علم الهی خضوع کنند و بگویند: «لا ـ علم لنا» و اگر علمی دارند در پرتو علم نامحدود الهی است. لذا منظورشان از «لا علم لنا»، نفی علم در برابر علم و آگاهی نامحدود الهی است، نه این که کلّاً فاقد هر گونه علم غیبی باشند.

دیدگاه دوم

دلیل پیروان این دیدگاه

اشاره

پیروان این دیدگاه نیز برخی علمای عامه، مثل: ابن جریر طبری (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۹: ۷۶)، قرطبی (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۹: ۱۸) و برخی علمای وهابی (نخبه العلما، ۱۴۲۱ق: ۸۹۹۱) است که از طرفی آگاهی از غیبِ غیرخداوند در ذائقه شان تلخ بوده و از طرفی هم گزارش های قطعی پیامبران از غیب در موضوعات خارجی در مرئی و منظر آن ها قرار گرفته است؛ لذا گفته اند: تنها غیبی که بر آدمیان آشکار می گردد، غیبی است که انبیا آن را در غالب وحی دریافت می کنند. در صحیح بخاری باب هشتم از کتاب «اعتصام» آمده است: ا گر از پیامبر(ص) سؤالی می شد و وحی در آن مورد بر وی نازل نشده بود، می فرمود: «نمی دانم»، یا پاسخ نمی داد تا آن که بر آن حضرت وحی نازل می شد (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۲۹۱).

عمده دلیل این دیدگاه برای ادعای خودشان عبارت است از:

دسته اول

آیاتی (آل عمران: ۱۷۹؛ جن: ۲۶ ۲۷) از قرآن کریم که آنان این آیات را طوری معنا کرده‌اند که غیب در آن ها به معنای «وحی» است و از آن نتیجه گرفته اند که آگاهی پیامبران از غیب، منحصر به وحی است. قائلان این قول گویند: اولاً، این آیات دلالت می کند که خداوند قسمتی از اسرار نهان را از طریق وحی در اختیار برخی رسولان برگزیده خود می گذارد تا مورد پذیرش قرار گیرند و برهانی برای گروه های منکر پیام آوران باشند. بنابراین، پیامبران به وسیله وحی از امور پنهانی گزارش می دهند (مراد، ۱۴۲۴ق: ۳۱۵) و آنچه مورد انکار قرار گرفته، آگاهی به غیر از وحی است. ثانیاً، قرآن مجید پس از بیان سرگذشت همسر عمران و تولد حضرت مریم(س) چنین می گوید: «ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک» (آل عمران: ۴۴) و هم چنین بعد از بیان سرگذشت نوح و دعوت قوم خویش و مأموریت او برای ساختن کشتی

ص: ۵۶

و... می فرمایـد: «تلکَ من انباء الغیب نوحیها الیک...» (هود: ۴۹) و نیز پس از بیان داسـتان حضرت یوسف می فرماید: «ذلکَ من انبـاء الغیب نوحیه الیـک» (یوسف: ۱۰۲). در این صـورت، مقصـود از «غیب» در آیـات مـورد بحث، به قرینه این آیـات همـان وحی است. ابن منـذر و ابن مردویه روایتی از ابن عباس درباره آیات سوره «جن» نقل می کنند که او گفت: خداوند رسولانش را با وحی از غیب آگاه می سازد و این را غیر از خدا نمی داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۲۷۵).

قصه افک

(۱) ، واضـح ترین و آشـکارترین دلیل است که آگاهی پیامبر(ص) از غیب با وحی بود، چراکه یک ماه وحی برای پیامبر قطع شـده بود و پیامبر(ص) نمی دانست با این قضیه چه کند، تا این که آیه ای نازل شد و حقیقتِ امر را دانست (ابن جوزی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۷).

تحلیل و نقد این دیدگاه

ادله دیدگاه دوّم، از جهاتی مردود است:

اولاً، قائلان این دیـدگاه غیب را در آیات، به معنای وحی گرفته انـد و حال آن که در لغت عرب، غیب به معنای وحی نیامده است. غیب در لغتِ عرب به معنای «امر پنهان از حس» است و در کلمات قرآن هم به همین معنا اسـتعمال شـده است و اگر گاهی بر کلمه غیب، وحی اطلاـق می شود، برای این نیست که معنـای مسـتقیمِ غیب، وحی است، بلکه به خـاطر این است که وحی از حواس مردم پوشـیده و یکی از مصادیق و افراد غیب به شـمار می آید. این از قبیل اشـتباه مصداق به مفهوم است؛ یعنی تصور شده است که غیب بـه معنـای وحی اسـت، در صـورتی کـه وحی یکی از مصـادیق آن اسـت، نـه ایـن کـه معنـای غیب، وحی باشـد، و این که پیـامبران گزارشات غیبی به مردم داده انـد، آن گزارشات بر آن ها پوشـیده بود و انبیا به وسـیله وحی آن ها را آگاه کردند؛ پس در حقیقت، وحی وسیله رسیدن به غیب است، نه این که غیب به معنای وحی باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۴۴ ۱۴۵).

ثانیاً، دلایل قرآنی ای وجود دارد که پیامبر(ص) به غیر وحی، از امور نهانی آگاه شده است. «معراج» یکی از نمونه های آن هاسـت (اسراء: ۱). قرآن به صراحت می گویـد: همه این سـفر برای این بود که «لِنُریَه من آیاتنـا»؛ تـا به او به طور حضوری، آیات هستی و جهان کائنات را نشان دهیم. پس سفر معراج برای آموزش، تعلیم و تحصیل علم و بررسی و مطالعه عینی از جهان

۱- قصه «افک» این است که پیامبر اکرم(ص) در غزوه بنی مصطلق، عایشه را همراه خود برده بود. موقع برگشت از این غزوه، عایشه در یکی از منزل های نزدیک مـدینه جا مانـده بود. شخصـی به نام صـفوان بن معطل سـلمی، او را به کاروان رسانـد. در این هنگام، دست منافقان فرصت افتاده، به او تهمت زنا دادند تا آیه ۱۱ سوره نور نازل شد و او را از این تهمت بریء نمود (نووی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۰۳).

ص: ۵۷

هستی بود که برای مردم پنهان و مخفی بود؛ با وجود این، چگونه می توان علمِ پیامبر را محدود به آمدوشد جبرئیل کرد؟!

دیدگاه سوم

اشاره

نظر فیلسوفان، متکلمان، مفسران و دانشمندان شیعه و عده کثیری از

دانش وران و محققـان اهل سـنت چون: فخر رازی (رازی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۲۷ ۱۲۸)، ابن حجر هیتمی (هیتمی، بی تـا: ۲۲۲۲۲۳)، ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۲۷: ۴۹۷۴۹۹) و... است که علم غیب را حقیقتاً و مسـتقلاً از آنِ خـدای سـبحان می داننـد و احدی از آن خبر نـدارد، ولی جایز است این علم که بالذّات از آن خداوند است، به انبیا نیز داده شود؛ البته آگاهی از غیبِ آن ها بالذّات نخواهد بود، بلکه به تعلیم و موهبت الهی بـدون اکتسـاب خواهـد بود. و این علم غیب از ضـروریاتِ رسـالت آن هـاست، تـا دلیل بر صـدق نبوتشان باشد و آن ها هم در زمان ها و مکان های مختلف، آگاهی از غیب را از خودشان نشان داده اند.

دلیل پیروان این دیدگاه

اشاره

قائلان این دیدگاه برای اثبات نظر خودشان، به دلایل نقلی از آیات و روایات و دلیل عقلی تمسک می جویند، اما از آن جا که مهم ترین ادله آن ها آیات قرآن کریم است، در این مقاله به آن اکتفا می شود. این آیات بر دو گروهند:

گروه اول

آیات اجمالیِ علم غیب

«وَ مَا کان الله لِیطلعکُم عَلَی الغَیبِ و لکِنَّ الله یجتبی مِن رُسُلِه مَن یشاء» (آل عمران: ۱۷۹)؛ خداوند شما را از اسرار غیب، آگاه نمی کند، ولی از میان رسولان خود، هرکس را بخواهد، برمی-گزیند.

از آن جـا که نظام عالم هستی بر اساس اسـتفاده مسببات از اسـباب و نتایـج از مقـدمات آن ها تأسیس شـده است و آن اسـباب در آگاهی از غیب کاربردی ندارنـد، لذا عموم افراد بشـر از غیب آگاهی ندارند، اما این قانون یک اسـتثنا در این آیه، به وسـیله «لکن» اسـتدراک و استثنا و «مِن» بیانیه و ظرف حال از «مَن یشاء» دارد و آن این که خداوند از میان افراد بشر، رسولان خود را برمی گزیند و اسباب کاشف از غیب را برای آن ها ایجاد می کند و مقداری از اسرار نهان را در اختیار آن ها می گذارد (ابن عاشور، بی تا، ۳: ۲۹۴؛ مکارم، ۱۳۷۱، ۷: ۲۳۲).

۲. «عَالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَدًا إِلاّ مَنِ ارْتَضَی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (جن: ۲۶۲۷)؛ دانای

غیب اوست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبانی از پیش رو و پشت سر برای آن ها قرار می دهد.

مفاد «عالم الغیب» مبنی بر حصر کلی است، که غیب به طور اطلاق اختصاص به آفریدگار دارد و به هرچه که ذاتاً غایب است، احاطه ذاتی و قیّومی دارد و هیچ موجودی و مخلوقی بر

ص: ۵۸

آن ها احاطه ندارنـد. و این حصـر کلی و عمومیت «فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ اَحداً»، با جمله: «اِلاَّ مَنِ ارْتَضـی مِنْ رَسُولٍ» شکسـته شده و به صورت عام مخصـص درآمده است. و این اسـتثنا، اسـتثنای از کلمه «احداً» است و جمله «من رسول»، بیان جمله «مَنِ ارْتَضـی» است؛ در نتیجه می فهمانـد که خـدای تعـالی هر پیغمبری از پیامبران را که بخواهـد، به مقـداری از غیب مختص به خودش آگاه می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۰: ۵۳). سـپس می فرمایـد: خداوند مراقبانی از پیش رو و پشت سـر همراه او می فرسـتد (که او را از هر گونه انحراف حفظ کند). این تعبیر هم دلیلی بر مقام عصمت پیامبران و هم تأکیدی است بر علم آن ها بر اسرار غیب.

گروه دوم

اشاره

آیات تحقیق و فعلیتِ علم غیب

آیـاتی در قرآن کریم است که به روشـنی گواهی می دهنـد، پیـامبران در موارد مخصوصـی از غیب خبر داده انـد و از امور پنهان از حس آگاه شده اند؛ در حقیقت، آن نویدی که در آیات گروه اول داده شد، در آیات گروه دوم، جامه تحقق پوشیده و آن «امکان» به مرحله «فعلیت و تحقق» رسـیده است و در پـاره ی از موارد از غیب خبر داده انـد و یـا از غیب آگـاه شـده انـد؛ مثـل آیات داله بر آگـاهی از غیب حضـرت آدم (بقره: ۳۱۳۳)، حضـرت یعقوب (یوسف: ۴۶)، حضـرت سلیمان (نمل: ۱۶ ۲۲)، حضـرت عیسی (آل عمران: ۴۹؛ صف: ۶) و پیامبر گرامی اسلام(ص) (اسراء: ۱؛ نجم: ۱۱ ۱۸؛ تحریم: ۳؛ فتح: ۲۷).

بنـابراین، به نظر علمـا و اندیشـمندان شـیعه و عـده مشـهور از علمـای اهل سـنت، با اسـتدلال به آیاتی از قرآن متفقاً قائلنـد که انبیا با متصـف شـدن به صـفات و کمالاـت فـوق بشـری، به تعلیم خداونـد توانـایی آگـاهی از مسائـل نهفته و اسـرار ناشـناخته دارنـد. تنها اختلافشـان در گستره علم غیب آن هـاست که: آیـا وسـعت آگـاهی آن هـا به جزئیـات و وقـایع خارجیه معلوم است یا نه؟ بر فرض معلوم بودن چنین علمی، آیـا قلمروِ آن محـدود است یـا عمومیت دارد؟ در صورت تعمیم، آیا آگاهی آن ها بالفعل است؟ یعنی در هر حـالی، از این آگاهی برخوردارنـد و یا آگاهی آن ها منوط به اراده و خواست آن هاست و یا مشـروط به حصول شـرایط و لوح محو و اثبات است؟

این عـده از علمای اهل سـنت معتقدند، اطلاع انبیا بر بعضـی امورات غیبی، امری مسلّم است و از امت های گذشـته، خبرهای متواتر قطعی است که انبیای پیش از پیامبر اسـلام(ص)، از امورات غیبی خبر داده اند و ملزم به آن می باشـند و منعی هم از سوی شارع در چنین عقیده ای وارد نشده است (سـیدجلینید، بی تا: ۸۱). و از خصـایص رسول اکرم(ص) این است که علم و آگـاهی بر همه چیز، حتی اخبار از امورات غیبیه داشته است (سلیم کیلانی، ش۴۵: ۴) و خبرهای غیبی قطعی، از رسول

ص: ۵۹

گرامی اسلام(ص) از آنچه بوده و خواهد بود صادر شده است و آنچه از آینده خبر داده است، مثل واقع است، چون ایشان مخبر صادق می باشد و هر آنچه از آینده خبر داده اند، به ناچار محقق می شود (عینی، بی تا، ۱۷: ۱۸۶). البته لازمه این مطلب آن نیست که آن حضرت احاطه کلی و جزئی بر امورات داشته است، بلکه به گفته ابن همام، اخبار رسول اکرم(ص) از امورات غیبیه، محدود به برخی مغیبات به اعلام خداوند بوده است (افغانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۹۳۱).

اما بنا بر مذهب شیعیان اثنا عشری، پیامبران و امامان که حلقه ارتباط انسان به فراسوی طبیعت و آموزگاران قوانین خداوندی برای بشریت هستند، دارای ویژگی های خاصی از عصمت و آگاهی از غیبند که انبیا با وحی، الهام و علم لدنّی، و ائمه معصومین(ع) با الهام و علم لدنّی، متصل به خزانه غیب الهی بوده و آگاه به امور غیبی و دینی هستند. البته در وسعت آگاهی آن ها، علما و محققان شیعه اختلاف دارند. در این باره، پنج نظر و گرایش فکری وجود دارد:

نظر اول: توقف در حدود علم غیبِ پیامبران و ائمه

قائلان این قول، برخی فقها و اصولیون چون شیخ انصاری (انصاری، بی تا، ۱: ۳۷۴) بر این باورند که پیامبران و ائمه(ع) به طور اجمال از اسرار غیب باخبرند و خداوند عالم هرچه مصلحت بداند و لازم باشد به آن ها تعلیم می کند، اما محدوده علم غیب آن ها چگونه و چه اندازه است؟ برای ما روشن نیست، چون عمده دلیلی که در این باره وجود دارد، روایاتی است که به دست ما رسیده است، ولی این روایات، مضامین گوناگونی دارند که بعضی دلالت می کنند بر این که معصومان(ع)، ماکان و مایکون (آنچه بوده و آنچه خواهد بود) را می دانند و برخی دلالت می کنند بر این که آنان هرگاه بخواهند و یا به چیزی توجه کنند، از آن آگاه می شوند و عده ای از آن ها دلالتشان بر «لوح محو و اثبات» است و گروه دیگر از احادیث، آگاهی آن ها را از غیب انکار کرده اند.

نظر دوم: محدود بودن علم غیب انبیا و ائمه

عده ای از محققان و برجستگان تاریخ کلام، فقه و تفسیر شیعه، مانند: شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ۱۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ج)، ۶۹-۷۰)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۲۸۲؛ سید مرتضی، ۱۲۵۰ق: ۱۷۵و۱۷۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۶و۴۱)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۴۵و۲۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۹۲) و... بر این باورند که: آگاهی از غیب انبیا و ائمه(ع) تا آن جا که ارتباط با هدایت انسان ها دارد، بالفعل است، اما علمِ آن ها به موضوعات خارجی و رویدادهای آن، محدود می باشد، به طوری که برخی از این ها

ص: ۶۰

بر این باورند که اعتقاد به آگاهی انبیا و ائمه(ع) از تمام حوادث و موضوعات خارجی، غلو در حقّ آنان است (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹، ۱: ۲۱۱). دلیل این دیدگاه بر محدود بودن آگاهی از غیب پیامبران و ائمه(ع): آیات قرآن کریم (لقمان: ۳۴)، روایات دالّ بر اختصاص بعضی علوم به خداوند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۹۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۱)، روایات تفاضل انبیا و ائمه(ع) در مراتب علم (صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۷۹، ح۱و۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۷۵، ح۲و۳) و احادیث اخفای بعضی علوم از خلق (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۵، ح۱و۲) است.

نظر سوم: مشروط بودن علم غیبِ پیامبران و ائمه

قائلان این قول، مانند محمدحسین آل کاشف الغطا (کاشف الغطا، ۱۴۰۸ق: ۱۸۸۱۹۰)، معتقدند علم خداوند به تمام حقایق در ارتباط با «لوح محفوظ» است، اما علم انبیا و ائمه(ع) به همه حقایق عالم، در ارتباط با «لوح محو و اثبات» می باشد. در این مرحله، شخص عالم از علل حوادث آگاه است، اما ممکن است تمام شرایط و موانع آن نزد او روشن نباشد، و لذا نمی تواند به طور قطع از وقوع حوادث خبر دهد، اما به طور مشروط می تواند. و این همان چیزی است که در لسان آیات و روایات، از آن به «لوح محو و اثبات» تعبیر شده است (مکارم، ۱۳۷۱، ۷: ۲۵۲ ۲۵۳). دلیل این نظر، روایاتی از ائمه(ع) است که اگر آیه «امّ الکتاب» نبود، از حوادث گذشته و آینده خبر می دادند (حویزی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۱۲).

نظر چهارم: آگاهی از غیب به اراده و خواست انبیا و ائمه

دیدگاه چهارم، که برخی آن را نظریه مشهور شیعه دانسته اند (لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۱۶۱) نظر عده ای از محدثان، اصولیون و مفسران، مانند: شیخ حر عاملی (عاملی، ۱۴۲۳ق: ۵۲۰؛ عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۱۹)، میرزا حبیب الله رشتی (رشتی، بی تا: ۱۷) و جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۱۵و ۱۶۷) است که آگاهی معصومان(ع) را از امور غیبی، به اراده و خواست آنان پیوند می زند؛ بدین معنا که آن ها «اجمالاً» به همه امور آگاهند و به تأیید الهی می توانند دیوارهای زمان و مکان را هرگاه اراده کنند، درنوردند و از گذشته و آینده آگاهی یابند. ناگفته پیداست که این خواستن و دانستن، وابسته به وجود مصلحت و گره خورده با حکمت است و چه بسا پیامبر یا امام نخواهد و در نتیجه نداند، اما همواره آنچه حجت پروردگار را از دیگران جدا می سازد و او را در جایگاهی برتر از همه می نشاند، این است که اگر او بخواهد از چیزی آگاه شود، می تواند و به اصطلاح حالت «بسط» بر آن ها دست دهد، از اسرار غیبی باخبر شود، و در حالی که این اراده گرفته شود و به اصطلاح حالت «قبض» حاصل گردد، این امور موقتاً پنهان

ص: ۶۱

می شود. دلیـل قائلاـن این قول، روایـات دالّ بر آگـاهی ائمه(ع) به اراده و خواستِ خودشـان و روایـات قبض و بسط است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۶ ۲۵۷).

نظر پنجم: آگاهی بالفعل از غیبِ پیامبران و ائمه

بسیاری از اندیشمندان و محققان، مانند: نوبختیان (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۶۷)، آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۹)، محمدحسین مظفر (مظفر، بی تا: ۱۲۱۳)، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۴۳ ۲۴۷) و جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۶: ۱۵۹) از علم غیب فعلی و مطلق پیامبران و ائمه(ع) جانب داری می کننـد و بر این باورنـد که بندگان برگزیده الهی همواره از همه امور مربوط به حال، گذشـته و آینـده آگاهند و چیزی از رویدادهای جهان بر آنان پوشـیده نمی ماند. محقق لاری این دیدگاه را نظر مشـهور علما دانسـته و گفتـه اسـت: عمـوم کمّیـت علـم پیـامبر و ائمـه(ع) و فعلی بـودن کیفیتِ آن، نظر ظـاهر مشـهور علمـا، بلکه اعتقـادِ تمـامی دانشمندان و علمای امامیه است (لاری، ۱۳۶۴: ۷).

مراد از علم حضوری انبیا و ائمه(ع)، بـدین معنا که علم باطنیِ فطریِ لـدنّیِ موهوبی از جانب خداونـد عالم است، با الهام و وحی مع الواسطه یا بلاواسطه و یا با هر اسبابی، به انبیا و اوصیای آن ها اختصاص دارد. و این علم نه علم ظاهری کسبی است که مشترك بین تمام افراد بشر است (لاری، ۱۳۶۴: ۲ ۳) و نه از علم به نحو علّیت و معلولیت که از خصایص ذات واجب الوجود است، که احدی از ممکنـات قطعاً در آن با او شـرکت ندارنـد، بلکه مراد از علم حضوری انبیا و ائمه(ع) انکشاف معلومات است نزد او فعلاً؛ در مقابل، انکشـاف شـأنی بر او بـا قوه و اراده است: «لا یحیطون بشـیء من علمه الا بما شاء» (بقره: ۲۵۵). علـم خـدا، عین ذات اوست و به آن نتوان احاطه رسانیـد؛ پس مورد احاطه به معلومات است و اسـتثنا فرموده هر مقداری که خویش بخواهد و برگزیدگانش از معلومات خود احاطه دهـد و اسـتثنا قطعاً تحقق یافته است، و خداونـد قادر است هر مقداری بخواهد، به پیغمبر یا امام از معلومات خود، به آن ها علم دهد و قادر است آن ها را به همه چیز آگاه کند و او بر همه امور تواناست (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۶؛ لاری، ۱۳۶۴: ۳).

تحلیل و نقد این دیدگاه

از بین دیـدگاه هـای پنـج گـانه قلمرو علم غیب انبیـا و ائمه(ع)، این دیـدگاه دارای قوی ترین ادله و حجت هـا از آیـات قرآن کریم است؛ ماننـد آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) که شـأن نزولش دربـاره اهـل بیت(ع) است و بر رفع رجس اعم از پلیـدی و قـذارت ظـاهری و باطنی دلالت می کند، نه دفع آن... و هیچ رجس باطنیِ بالاتر از جهل و نادانی است؛ پس به موجب آیه شریفه باید به

ص: ۶۲

چیزی جاهل نباشند، وگرنه با آیه «تطهیر» سازش ندارد و خلاف مدلول مطابقی آیه است، زیرا جهل بودن، با عموم ذهاب رجس و کبرای کلی منافات دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۲ ۲۳۳). بنابراین، آیه شریفه که ناظر بر عموم بردن رجس از «اهل بیت» و تطهیر آن ها و برگزیدن و اصطفای از جمیع نقص های ظاهری و باطنی و شوائب کدر و ظلمات و تاریکی های جهل و سهو است، بر عمومی بودن علم ائمه(ع) و فعلیتِ آن دلالت دارد (لاری، ۱۳۶۴: ۱۲). و از آیه «علم الکتاب» (نمل: ۴۰) استفاده می شود که جماعتی که بر حسب روایات، ائمه(ع) می باشند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۷) عالِم به کل کتابند، زیرا از سویی «علم» مصدر است و در علم اصول فقه بیان شده که مصدر مضاف مفید عموم است. و از سوی دیگر، مفرد محلی به «الف و لام» نیز بر عموم دلالت دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۱۶۶). پس از دو جهت «علم الکتاب» بر عموم دلالت دارد. و کسی که عالم به کل کتاب باشد، آگاهی به اسرار غیب فعلی خواهد داشت. و روایات ائمه معصومین(ع) مانند: حدیث ثقلین (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۳۰ ۳۱)، روایات خزانه دار علم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۹۳)، روایات علم ماکان و مایکون (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۲۷)، احادیث اسم اعظم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۳۰)، روایات کانون علم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۲۱)، احادیث لوح محفوظ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۶: ۲۴۴) و براهین عقلی مانند: قاعده لطف، قاعده مقتضی و عدم مانع و قاعده افضلیت (گیلانی، بی تا، ۱: ۱۵۶ ۱۶۱) است که با صراحت و وضوح بر آگاهی بالفعل از غیب پیامبران و ائمه(ع) دلالت می کنند.

علم غیب اولیا در عهدین و قرآن

باورِ هر سه ادیان، یهود، مسیح و اسلام، غیر از بعضی علما و فرقه هایی از اهل سنت، به امکان آگاهی اولیا از غیب است. اعتقاد پیروان عهد قدیم، این است که انسان بر اثر طهارت نفس، تحت نفوذ الهی قرار می گیرد و ناخودآگاه از الهام پُر می شود و به وسیله الهام و بهره مندی از «بت قول» از امور غیبی آگاه می گردند و از امور نامحسوس آن گزارش می دهند (پیترز، ۱۳۸۴: ۴۳۴۴). در کتاب گنجینه ای از تلمود «بت قول» چنین توصیف شده است: بت قول، طریقه ای است فوق طبیعی برای ابلاغ اراده و فرمان الهی به انسان ها، مخصوصاً از هنگامی که یهودیان از داشتن نبی و پیامبر محروم شده اند. پس از فوت، حجی، زکریا و ملاکی، که آخرین پیامبران یهود بودند، روح القدس، از ملت اسرائیل دور شد. معهذا، ایشان با «بت قول»، اطلاعات و فرمان هایی از جانب خداوند دریافت می داشتند (کهن، ۱۳۸۲: ۶۷). فی المثل یوحان کاهن اعظم، از درون قدس الاقدس یک بت قول شنید که می گفت: جوانانی که برای جنگ

ص: ۶۳

علیه دشمنان به انطاکیه رفته اند، پیروز شده اند و یا هنگامی که سلیمان می خواست اعلام کند که مادر واقعی طفلی که دو زن ادعا می کردند، فرزند آن هاست، کدام یک است، بت قول اعلام داشت: این زن، مادر اوست (اول پادشاهان، ۳: ۲۷).

در مسیحیت، ایمان داران واقعی و پیروان مسیح به وسیله روح القدس، تولد تازه یا تولد روحانی پیدا می کنند و به این وسیله، بینا و شنوا از امور نهانی و غیبی می شوند (انجیل یوحنا، ۳: ۳۸؛ نامه به تیتس، ۳: ۴۵، انجیل یوحنا، ۲۰: ۱۱۲۲). به نزول روح القدس است که مصنفان کتب عهد جدید، الهامی از حقایق روحانیه و حوادث آینده به ایشان القا و افاده می شد و به وسیله الهامات روح القدس حوادث معروفه را با حقایق مقرّره تألیف کردند. در کتاب دوّم پطرس آمده است: «مردان از جانب خدا به روح القدس مجذوب شده، سخن گفته اند» (دوم پطرس، ۱: ۱۲).

و بر اساس مکتب اسلام، علم غیبِ اولیا حاصل علم و عمل است. علم و عمل به منزله دو بال نفس ناطقند که به اندازه پیروی این دو بال از عوالم بی پایان پرواز می کنند؛ پروازی که نشئت شهادت داخل به عالم غیب به وسیله الهام است. آموزه الهام به اولیا، طریقی از اشراق معرفت است. قرآن، روایات و تاریخ، اولیایی را نشان می دهد که پیامبر نبوده اند، اما در پرتو تکاپوی معنوی، الهام رحمانی را دریافت می کنند و آگاه از غیب می شوند.

بهترین شاهد بر علم غیب اولیا در کتاب مقدس و قرآن، آگاهی از امور غیبی حضرت مریم است که فرشته وحی بر او می آید و او را از صاحب فرزند شدنش بدون شوهر خبر می دهد. در کتاب مقدس آمده که فرشته به مریم گفت: «روح القدس بر تو خواهد آمد و قوّت حضرت اعلا بر تو سایه خواهد افکند. از این جهت، آن مولودِ مقدس پسر خدا خوانده خواهد شد» (لوقا، ۱: ۳۰۳۵).

قرآن داستان حیرت انگیز او را چنین نقل می کند: هنگامی را که فرشتگان گفتند: «ای مریم! خداوند تو را به کلمه ای [وجود باعظمتی] از طرف خودش بشارت می دهد که نامش «مسیح، عیسی پسر مریم» است، در حالی که در این جهان و جهان دیگر، صاحب شخصیت خواهد بود و از مقرّبان (الهی) است. و با مردم، در گاهواره و در حالت کهولت (و میان سال شدن) سخن خواهد گفت و از شایستگان است»، (مریم) گفت: «پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است؟!» فرمود: «خداوند، این گونه هرچه را بخواهد، می آفریند! هنگامی که چیزی را مقرّر دارد (و فرمان هستی آن را صادر کند)، فقط به آن می گوید: «موجود باش!» آن نیز فوراً موجود می شود (آل عمران: ۴۵ ۴۷).

ص: ۶۴

نتیجه

بر اساس منابع عهدین و قرآن، گرچه در نگرش صفات الهی تفاوتی وجود دارد، درباره علم نامتناهی الهی بین آن ها هماهنگی است که علم غیب خداوند، ذاتی و مطلق و بدون وابسته به قید کم و کیف می باشد و آن مانند علم به آشکار، از صفات ذاتی اوست.

اما پیامبران در عهدین دارای روح القدس بوده و از غیب اطلاع داشتند و در بسیاری اوقات، امورات آینده را بدون تمیّز زمان مشاهده می کردند؛ فقط اختلاف درباره عیسی مسیح است که: آیا او بنده و پیامبری همانند پیامبران گذشته الهی است که به وسیله پر شدن روح خدا از غیب اطلاع پیدا می کند و یا این که او موجودی همانند خداست که به شکل انسان درآمده و آگاهی از غیب او هم همانند علم غیب الهی خواهد بود؟ اما علم غیبِ انبیا بر اساس مکتب اسلام درباره موضوعات خارجی مورد نزاع بوده و دارای دو دیدگاه متفاوت است؛ برخی اشخاص و فرقه های اهل تسنن مثل وهابیت قائلند که غیب را جز خدای متعال، افراد دیگری ولو نبیّ مرسل نمی داند و معتقدان آن را بر غیر خداوند، با دلایل واهی به کفر و شرک متهم می کنند؛ در مقابل، شیعیان و عده مشهوری از اهل تسنن معتقدند، انبیا با تعالیم الهی عالِم به غیب بوده اند و فقط اختلاف در وسعتِ آگاهی آن هاست.

اما درباره علم غیبِ اولیا، باورِ هر سه ادیان، یهود، مسیح و اسلام غیر از بعضی علما و فرقه هایی از اهل سنت، به امکان آگاهی اولیا از غیب است که در یهودیت به وسیله الهام و بهره مندی از «بت قول»، در مسیحیت به وسیله «روح القدس» و بر اساس مکتب اسلام به وسیله «علم و عمل» است که علم و عمل به منزله دو بال نفسِ ناطقند که به اندازه پیروی این دو بال از عوالم بی پایان پرواز می کنند؛ پروازی که نشئت شهادت داخل به عالم غیب به وسیله الهام است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. کتاب مقدس.

۳. ابن باز، عبدالعزیز، (۱۴۲۰ق)، مجموع فتاوی، ریاض، ریاسه اداره البحوث العلمیه و الافتاء.

۴. ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد، (۱۴۲۶ق)، مجموع الفتاوی، بیروت، دارالوفاء.

۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، دفع شبه التشبیه با کف التنزیه، اردن، دارالامام النووی.

ص: ۶۵

۶. ابن حجر هیتمی، احمد شهاب الدین، (بی تا)، الفتاوی الحدیثیه، بیروت، دارالفکر.

۷. ابن شهرآشوب، محمد، (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دارالبید للنشر.

۸. ابن عاشور، محمد، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.

۹. ابن عبدالوهاب، محمد، (بی تا)، مجموعه المؤلفات، سعودیه، جامعه الامام محمد سعودیه.

۱۰. ، (۱۴۲۰ق)، اصول الایمان، سعودیه، وزاره الشؤن الاسلامیه و الاوقاف و الدعوه و الارشاد

۱۱. ابن قیصر افغانی، ابوعبدالله شمس الدین، (۱۴۱۶ق)، جهود علماء الحنفیه فی ابطال عقائد القبوریه، بی جا، دارالسمیعی.

۱۲. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۵ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر و دارالصاد.

۱۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۱۴ق)، کفایه الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۴. استید، کریستوفر، (۱۳۸۰)، فلسفه در مسیحیت، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان مذاهب.

۱۵. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، الغدیر، قم، مرکز الغدیر.

۱۶. انصاری، مرتضی، (بی تا)، فرائد الأصول، قم، دفتر نشر اسلامی.

۱۷. بخاری، محمد، (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء الترات العربی.

۱۸. پایک، نلسون، (۱۳۷۴)، کلام فلسفی، ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط.

۱۹. پیترز، اف ئی، (۱۳۸۴)، یهودیت و مسیحیت و اسلام، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، سیره پیامبران در قرآن، قم، اسراء.

۲۱. حسینی لواسانی، محمد، (۱۴۲۵ق)، نورالافهام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۲. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۸ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۳. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالشامیه.

۲۴. رشتی، حبیب الله، (بی تا)، بدائع الافکار، قم، مؤسسه آل البیت.

۲۵. زحیلی، وهبه بن مصطفی، زحیلی و رهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ق)، تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه، بیروت، دارالفکر.

۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق.

۲۷. سلیم کیلانی، عبدالقادر، علم الغیب، مجله الحقایق، ش۴۵.

۲۸. سیدجلیند، محمد، (بی تا)، الوحی و الانسان، قاهره، قبا.

۲۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۲)، درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم، فروشگاه.

۳۰. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.

۳۱. شاذلی، سید بن قطب، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.

۳۲. شریف مرتضی، علی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

ص: ۶۶

۳۳. ، (۱۲۵۰ق)، تنزیه الانبیا، قم، انتشارات الشریف المرتضی.

۳۴. ، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه الصادق.

۳۵. شوکانی، محمد، (۱۴۱۴ق)، فتح القدیر، دمشق، دار ابن کثیر.

۳۶. شیخ حر عاملی، محمد، (۱۴۲۳ق)، فوائد الطوسیه، قم، مکتبه المحلاتی.

۳۷. ، (۱۴۱۸ق)، فصول المهمه فی اصول الأئمه، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.

۳۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ق)، خصال، قم، جامعه مدرسین.

۳۹. شیخ طوسی، محمد، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم، المحبین.

۴۰. ، (۱۳۷۵)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، کتاب خانه جامع چهل ستون.

۴۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.

۴۲. ، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.

۴۳. ، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.

۴۴. شهیدثانی، زین الدین، (۱۴۱۶ق)، تمهید الاصول، خراسان، دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۵. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه آیه‌الله مرعشی.

۴۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۴۷. ، (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل، رساله «علم امام»، قم، بوستان کتاب.

۴۸. طبری، ابی جعفر محمد، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

۴۹. عروسی حویزی، عبدربه، (۱۴۱۷ق)، نورالثقلین، قم، اسماعلیان.

۵۰. عینی، بدرالدین، (بی تا)، عمده القاری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵۱. فیومی، احمد، (۱۴۰۵ق)، مصباح المنیر، ایران، دارالهجره.

۵۲. قرطبی، محمد، (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۵۳. قمیصی، عبدالله، (۱۳۵۶ق)، الصراع بین الاسلام و الوثنیه، قاهره، المطبعه السلفیه.

۵۴. کاشف الغطا، محمدحسین، (۱۴۰۸ق)، جنه المأوی، بیروت، دارالاضواء.

۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵۶. کهن، ابراهام، (۱۳۸۲)، گنجینه ای از تلمود، امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

۵۷. گیلانی، محمد، (بی تا)، الفیه علی هامش علم الائمه، قم، دارالنشر اسلامی.

۵۸. مبشر، اسدالله، (۱۳۶۶)، مبانی مسیحیت، بابل، کتابسرای بابل.

۵۹. مبلغی آبادان، عبدالله، (بی تا)، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، بی جا، بی نا.

۶۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، الوفاء.

۶۱. مراد، یحیی، (۱۴۲۴ق)، عالم الغیب بین الوحی و العقل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶۲. مظفر، محمدحسین، (بی تا)، علم الامام، بی جا، بی نا.

۶۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، پیام قرآن، قم، مطبوعات هدف.

ص: ۶۷

۶۴. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، کلام مسیحی، حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۶۵. نجفی لاری، سیدعبدالحسین، (۱۳۶۴)، معارف سلمانیه، بی جا، نمایشگاه و نشر کتاب.

۶۶. نخبه العلما، (۱۴۲۱ق)، اصول الایمان فی ضوء الکتاب و السنه، سعودیه، وزاره الشؤون الاسلامیه.

۶۷. نووی، محمد، (۱۴۱۷ق)، اللبید لکشف معنی القرآن، بیروت، دارالکتب.

ص: ۶۸

کلام کاربردی؛ ضرورت و هویت (تطبیقی در ناکامی و کامیابی کلام جدید یا کلام کاربردی)

اشاره

مسلم محمدی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۴/۰۲/۱۳۹۳

تاریخ تأیید: ۲۷/۰۶/۱۳۹۳

چکیده

«کلام جدید» از جمله رویکردهای برآمده از خاستگاه تاریخی فکری تحولات دوران مدرن و نگرش های اومانیسمی دوران معاصر است که در گستره مطالعات دینی و وطنی ما نیز تا کنون مواجهه های زیادی را فراهم آورده است. یکی از مواجهه های مهم در این میان، پرسش از ماهیتِ کلام جدید است که آیا وصف «تجدد»، به خودِ کلام نسبت داده شده یا امری عارضی است؟ عده ای تجدد را گریزناپذیر و متأثر از تحول زمانه می دانند، تا جایی که برخی، کلام قدیم و جدید را دارای دو هویت معرفتی مستقل دانسته اند. نگاه دیگر که گروه غالب کلام پژوهان جدید حوزه و دانشگاه به حساب می آیند، آن دو را در طول یکدیگر می دانند؛ به این معنا که کلام جدید، صورتِ تکامل یافته کلام قدیم و ادامه آن است، با تفاوت هایی که در اجزا و عوارض مانند روش، مبانی و زبان پیدا کرده اند. و نظریه برخی متکلمان نسل اول حوزه که تفاوت را تنها در مسائل می دانند، نه در ذات و ماهیت. این نوشتار در پایان، رویکرد جدیدی متناسب با ضرورت های جامعه دینی با عنوان «کلام کاربردی» پیشنهاد خواهد داد.

واژگان کلیدی

علم کلام، کلام جدید، دین پژوهی، مسائل کلامی، کلام کاربردی.

۱- استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی، عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

ص: ۶۹

بیان مسئله

«کلام جدید» از جمله مباحثی است که در سالیان گذشته، مورد اقبال و توجه جدی اندیشمندان غربی و سپس اسلامی قرار گرفته است. در میان غربی ها، برخی شلایر ماخر (۱۷۶۸۱۸۳۴م.) را بنیان گذار کلام جدید یا پدر الهیات نوین می دانند (سایکس، ۱۳۹۳: ۱۰۴) که پس از او، اندیشمندان دیگری مانند ویلیام جیمز و جان هیک بر این راه رفتند.

در جهان اسلام، به نظر می رسد این اصطلاح، اولین بار توسط شبلی نعمانی (۱۸۵۷۱۹۱۴م.) از هندوستان، با نگارش تاریخ علم کلام مطرح شد. او جلد دوم این کتاب را «تاریخ علم کلام جدید» نامید و در آن برخی معضلاتی را که دین در دنیای جدید با آن درگیر است، مطرح کرد. البته پیش از او، سیداحمدخان هندی (۱۸۱۷۱۸۹۸م.) نیز در یکی از سخنرانی هایش، این اصطلاح را به زبان آورد؛ با این بیان که ما به تأسیس علم کلام جدید نیاز داریم تا از این راه یا علوم جدید را ابطال کنیم و یا این که نشان دهیم این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است (شریف، ۱۳۷۰: ۲۰۲). البته نمی توان سهم کسانی مانند اقبال لاهوری، روشن فکر معاصر پاکستانی را در این باره، به خصوص با توجه به تدوین کتاب احیای فکر دینی در اسلام نادیده گرفت.

در میان اندیشمندان ایرانی، شهید مطهری را همانند برخی نوآوری های دیگر او می توان دست کم اولین توجه دهنده به ضرورت علم کلام جدید در ایران دانست؛ از این رو، برخی آثار ایشان مانند مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، اسلام و مقتضیات زمان و در نگاهی وسیع تر، کتاب فلسفه اخلاق او را می توان در راستای همین نگاه دانست. این ادعا از آن جاست که او دو وظیفه برای علم کلام برمی شمارد که آن دو را دلیل پیدایش کلام جدید می داند؛ یکی دفاع و ردّ شبهات بر اصول و فروع اسلام و دیگری بیان یک سلسله تأییدات برای آن ها. او در ادامه تصریح می کند: از همین جاست که باید علم کلام جدید تأسیس شود، زیرا در عصر ما هم شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و هم تأییداتی که از مختصات پیشرفت های علمی جدید است (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۹). استاد مطهری، جدید بودن را وصف شبهات، مسائل و تأییدات می داند. در حقیقت از نظر او، شباهت کلام قدیم و جدید در اهداف و غایات و تفاوت در دلایل و شبهات است.

ضرورت بحث

ضرورت و اهمیت سخن از مباحث امروزی کلامی از آن روست که می تواند انسان را به واقعیت ها و تحولات موجود زمانه توجه دهد، زیرا اشکالات ملحدان و حتی پرسش های متدینان

ص: ۷۰

از حوزه مبدأ و معاد، به حقیقت و هویت انسان کشیده شده و این که ارتباط ساختارهای وجودی انسان در عصر تکنولوژی و خردگرایی معاصر چیست؟ و با تحول نگرش متدینان، نظام کلامی نیز دستخوش تحول خواهد شد. به سخن دیگر، بحث تجدد علم کلام، چون ناظر به وجود تحولات و گرایشات نویی است که در حجم وسیعی در میان متکلمان معاصر به وقوع پیوسته است، بحثی بی حاصل و لغو نیست... آنچه تأکید بر جدید شدن کلام را موجه می نماید، خوش خیالیِ برخی اذهان است که گمان می برند حیطه مباحث، مسائل و شبهات کلامی در همان محدوده های سابق است و با معتقدات، مبانی و پیش فرض های متکلمان، هیچ چالش نویی رخ نداده است (واعظی، ۱۳۷۵: ۱۰۰)؛ در حالی که امروزه مسائلی در کلام مطرح می شود که به کلی با مباحث کلام سنتی متفاوت است و هیچ اثری از آن ها در کتاب های پیشینیان دیده نمی شود؛ به ویژه مسائل بخش سلبی و مبادی استدلال ها (اوجبی، ۱۳۷۵: ۵۴۵۵).

البته این ها بدین معنا نیست که آن را علمی مستقل و کاملاً متفاوت از علم کلام سنتی و کلاسیک بدانیم، بلکه باید متناسب با پیش فرض های دینی، فرهنگی و اجتماعی خویش بر اساس مبانی معرفتی کلام اسلامی و در طول آن، رویکردی را طراحی کنیم.

پرسشها و فرضیه ها

پرسش اساسی این تحقیق این است که: آیا کلام جدید را می توان علمی مستقل در کنار کلام سنتی و کلاسیک با ساختار و مبانی موضوعه به حساب آورد؟ در صورت منفی بودن پاسخ، آیا جای گزینی برای آن با توجه به شرایط و نیاز جامعه و مبتنی با مبانی معرفتی اعتقادی کلام اسلامی می توان ارائه داد؟

فرضیه مورد نظر چنین است که برخلاف نظر برخی محققان و کلام پژوهان معاصر، ادعای این که کلام جدید مستقل از کلام سنتی است، ادعایی بی دلیل است، و از آن جا که استفاده از این عنوان هم موجب تنش میان گذشته و موجود این علم شده و هم در این قالب بسیاری از ضرورت ها و خواسته های جامعه امروز برطرف نشده است، «کلام کاربردی» با توجه به توضیحات پیش رو پیشنهاد می گردد.

دیدگاهها در چیستی کلام جدید

اشاره

تقریرها و نظریات گوناگونی تا امروز درباره مفهوم و ماهیت کلام جدید در کتاب ها و مجلات علمی ارائه شده و بر مبانی مختلف تقسیم و تحلیل شده اند. این تحقیق، مجموعه نظریات را در

ص: ۷۱

سه حوزه کلی، دسته بندی و تحلیل خواهد کرد. ضرورت دارد پیشاپیش بر دو نکته پای بفشارم؛ نخست آن که، این جستار در مقام نقـد تفصیلی دیدگاه های ارائه شده نیست؛ دوم آن که، نظم و سامانه تقسیم بندی پیش رو، از نظر همگونی دقیق میان محققان هر دسته، خالی از ایراد نخواهد بود. برگزیدن رویکردهای سه گانه پیش رو از این جهت بود که از سویی، جامعیت و مانعیت مجموعه آرای موجود، در هیچ کدام از دسته بندی ها کاملاً همگن به نظر نمی رسید و از سوی دیگر، نگاه این جستار تنها اختلاف در تقریر نیست، بلکه حتی الامکان به اشتراک در برخی مبانی فکری و اجتماعی قائلان نیز توجه داشت؛ به خصوص این که هـدف، گـذر از این نظریات و ارائه سخنی جدیـد است. از این رو، اندک اختلافی در تقسیم آن ها، آن چنان مضر به مقصود نخواهد بود. در عین این که وجه مشترک همه نظریات را می توان تلاش برای بهبود و پاسخ گویی کامل تر علم کلام به نیاز های جامعه دینی به حساب آورد.

رویکرد اول: کلام جدید، ناظر به تحول زمانه

اشاره

این رویکرد (در عین اختلاف در روش و بیان)، انقلاب و تغییر زمان را مبنای تجدد کلام دانسته و بیشتر در نگرش های روشن فکری معاصر آن را مورد توجه قرار داد، که خود در عین اشتراک نسبی در عنوان پیش گفته، در دو تقریر، حدوث تدریجی و تحول ماهوی قابل دسته بندی هستند.

تحول ماهوی

مجتهد شبستری در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت در مقاله ای با عنوان «نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر» این نظر را با توجه به تفاوت وظایف کلام جدید و قدیم طرح می کند. او می گوید: کلام قدیم، سه وظیفه را بر عهده داشته است: یک. بیان و معرفی اصول اعتقادی و ایمانی اسلام؛ دو. اثبات این عقاید؛ برای متکلم مفروض بود که داشتن این عقاید حقیقی تنها راه «نجات اخروی» است و هر کس بخواهد نجات اخروی پیدا کند، باید دارای این عقاید حقیقی باشد. متکلم، این عقاید را کشف می کرد و راه اثبات آن ها را نشان می داد. سه. پاسخ دادن به شبهاتی که از بیرون دین می آمد. علم کلام با این ساختار، دارای دو ویژگی بوده است: نخست آن که، پرسش هایی که در کلام اسلامی مطرح است، پرسش هایی ناظر به واقع است. کلام اسلامی هم به دنبال عقاید راستین و صددرصد مطابق با واقع می گردد. ویژگی دوم کلام اسلامی هم تصور قابل اثبات بودن این قضایای ایمانی از راه عقل است. اما در عصر حاضر، فضای فکری عوض شده و آن دو ویژگی تفکر که به کلام اسلامی ما هم شکل بخشیده بود، جای خود را به ویژگی های دیگر داده است. در فضای

ص: ۷۲

فکری جدیـد، جازمیت فلسـفی و علمی از میان رفته و عدم جازمیت بر تفکر بشـر چیره گشـته است؛ از این رو، اثبات عقلی و یقینی عقاید صحیح که هدف کلام سنتی به شمار می رفت، ناممکن گشته است. به ناچار باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان، معاد و وحی سـخن گفت. در چنین فضـایی آنچه دربـاره دین و دین داری برای انسـان مطرح است، پرسـش هـای خاص با محوریت این پرسـش است که: دین بـا منِ فاقـد تصـویر چه می کنـد؟ آیـا دین به من و جهـان، تصویر و معنـا می بخشـد؟ مسئله بیرون آمـدن از سرگشـتگی هـا و به جـایی تکیه کردن است. امروز در درجه اول، از نقش دین پرسـش می شود، نه مطابقت و عـدم مطابقت گزاره های دینی با واقع، زیرا دیگر امروز مسئله این نیست که انسان با داشتن عقاید حقه به نجات اخروی برسد، بلکه انسان خواستار نجات معنوی در همین زنـدگی دنیوی است. ایشـان بـا تأکیـد بر این نکته که کلاـم قـدیم در فضای رئالیستی پدیـد آمـده و امروز کارایی ندارد، معتقد است باید کلام جدیدی پایه گذاری شود که با نسبی گرایی حاکم بر فضای فکری بشـر جدید هماهنگ باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۸۳۱۹۲).

ایشـان در واقع تفاوت در وظیفه دیروز و امروز علم کلام را موجب دگرگونی این علم در گذشـته و امروز دانسـته است؛ ماننـد طب سنی و علم پزشکی پیشرفته در امروز، که این نگاه و دگردیسی جای تأمل فراوان دارد.

حدوث تدریجی

دیگر نظر نـاظر به تحول زمـانه، نگرش عبـدالکریم سـروش است. او معتقـد است، کلاـم جدیـد دنبـال کلاـم قـدیم است و اختلاـف جوهری بـا آن نـدارد. ما به سه جهت می توانیم کلام جدیـد داشـته باشـیم: یکی این که، از اهم وظایف کلام، دفع شـبهات است و چون شبهات نو شوند ه اند، کلام هم نو می شود. البته نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح های قدیمی می توان به شبهات پاسخ گفت. گاهی برای پاسـخ به شـبهات جدیـد، به سـلاح های جدیـد احتیاج است و بنا بر این، متکلم محتاج دانسـتن چیزهای تازه می شود؛ از این رو علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسئله های تازه تغذیه می شود. علم کلام یک وظیفه تازه هم پیدا می کنـد و بر سه وظیفه دفع شـبهات، تبیین معارف و اثبات مبانی، وظیفه دیگری افزوده می شود به نام «دین شناسـی». دین شناسـی، نگاهی است به دین از بیرون دین؛ به همین جهت، کلام جدید گاهی «فلسفه دین» نامیده می شود (سروش، ۱۳۸۲: ۱۲۱۳).

ایشان تجـدد را در سه عنوان شـبهات، سـلاح ها و وظایف جدیـد کلامی می دانـد و در جای دیگر می گوید: وجه تجدد علم کلام مربوط به تعیین مرزهای شریعت است. از نظر وی، شباهت

ص: ۷۳

کلام قدیم و جدید دفاع از شریعت است، ولی چون شریعت به صورت تدریجی کشف می شود، پس علم کلام نیز هویتی جاری به تناسب آن دارد (سروش، ۱۳۸۲: ۱۸۱۹).

در هر صورت، تحول کلام در نظر او تا جایی است که علم کلام را به مشابه فلسفه دین که علمی هم عرضِ کلام است و حتی گسترده از آن یعنی دین شناسی، نزدیک و مرتبط می کند.

تحلیل و بررسی

به ترتیب در دو دیدگاه پیش گفته، کلام جدید را مخصوص عصر جدید و دارای تفاوت با کلام قدیم به حساب آوردند. اولین نظر که چالشی ترین آن هاست، کلام جدید را کاملاً متمایز از کلام سنتی، چه از نظر فضای پیدایش و چه وظایف و قلمروها به حساب آورد، زیرا میان آن ها، تفاوت جوهری وجود دارد. و این که اثبات علمی و فلسفی عقاید، امروزه به سبک متکلمان گذشته دیگر ممکن نیست. در دومین دیدگاه، در عین التزام به وجود اشتراک میان دو مرحله

از علم کلام، اما کلام جدید را محصول تحول و کشف تدریجی شریعت در دوره معاصر می داند

که این از رویکرد های معرفت شناسانه و قبض و بسط تئوریک شریعت ایشان نیز قابل استنتاج

است.

در مجموع، اینان با نگاه جامعه شناسی دینی و توجه به نیازمندی های متفاوت بشر امروز، ضرورت کلام جدید را مطرح می کنند که در عین این که دغدغه بجا و درستی است، اما این دلیل بر نادیده گرفتن وظایف ذاتی و گذشته علم کلام نیست. موضوع علم کلام، ذات و صفات الهی است، نه بررسی ذهنیت مخاطبان، که این بیشتر به اجزاء بیرونی این علم مربوط است نه ذا و ماهیت آن.

رویکرد دوم: کلام جدید ، ناظر به تجدد در اجزا و عوارض

اشاره

بسیاری از کلام پژوهان امروز حوزوی و دانشگاهی به ظاهر راهی جدید را برگزیدند؛ نه این موضع را قبول دارند که کلام جدید، کاملاً متفاوت با کلام سنتی است و نه رویکرد های اتحادگرایانه را معتقدند که تنها تفاوت را در مسائل می دانند، بلکه تفاوت آن ها را تفاوت در مسائل، روش، زبان و مبانی یا برخی از آن ها می دانند. در این باره یکی از پژوهش گران با نام گذاری این روش به «رویکرد اعتدالی» می گوید: آنان که در باب کلام جدید سخن گفته اند، معمولاً یکی از مواضع سه گانه را انتخاب کرده اند: موضع افراط گرایانه که کلام جدید را کاملاً متفاوت با کلام سنتی می دانند و اطلاق کلام بر آن دو تنها به اشتراک در لفظ است نه معنا؛ موضع تفریط جویانه که تفاوت را تنها در مسائل کلامی می دانند، نه ساختاری و معرفتی؛ و

ص: ۷۴

موضع معتدلانه که از لحاظ واسطه بودن میان وحی و مخاطب مشترکند، اما از حیث مبانی، مسائل، زبان و سایر اضلاع معرفتی متباین هستند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۷۶۷۷).

وجه مشترک این نظر با دیدگاه اول این است که هردو بر کلام جدید و به بیانی، علم جدید اتحاد رأی دارند، زیرا معتقدند کلام جدید در مقام تحقق در ناحیه پیش فرض ها، موضوعات، روش ها و راه حل ها و سبک و تقدم و تأخر مباحث با کلام قدیم تفاوت پیدا کرده است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۸).به بیان برخی دیگر از محققان، محورهای تحول در علم کلام عبارتنداز: ۱. تجدد در مسائل که در قالب طرح مسئله جدید و بی سابقه یا نگرش و رویکرد جدید به مسئله سابقه دار رخ می نماید. ۲. تجدد در روش های خاص و کاربرد آن ها در شرایط متفاوت که مثلاً فرهنگ امروز بشر، اعتنای چندانی به روش های نظری محض ندارد و مایل به استفاده بیشتر از روش استقرا، تجربه، تمثیل و فایده اندیشی در مسائل دینی است؛ چنان که زبده نگر و خلاصه گرا نیز می باشد. بهره گیری از این شیوه ها در برخی مسائل الهیات، از ویژگی های کلام جدید است. ۳. تجدد در زبان و این که اگر متکلم با مفاهیم و اصطلاحات مخاطب، آشنایی لازم را نداشته باشد، باید از به کار بردن زبان فنی خویش که برای مخاطب نامفهوم است، بپرهیزد و از زبان مشترک و مفاهیم و اصطلاحات عمومی استفاده کند تا بتواند رسالت خویش را به انجام رساند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۵۸۶۱).

علاوه بر جنبه های درونی، به وضعیت خارجی مشابه آن در دنیای غرب نیز اشاره می شود؛ این که این تحولات موجب جدید شدن کلام در مسیحیت شده است و از سوی دیگر، این داستان انحصاری به مسیحیت و هیچ دین خاص دیگری ندارد، بلکه هر جا که عناصر پدیدآورنده الهیات نوین مسیحی حضور یابند، همان چالش را برای دین موجود در آن فضا به ارمغان خواهند آورد. از این رو، هنگامی که عناصر سیراب گشته از مکاتب علمی و فلسفی غرب، در حوزه اندیشه اسلامی مطرح شدند، پرسش هایی را با خود به سوغات آوردند که اندیشه دینی را با چالشی ژرف مواجه کردند و برای پاسخ به این پرسش ها باید طرحی نو درانداخت و کلامی جدید پی ریخت (خسروپناه و عبداللهی، ۱۳۸۷: ۱۹۳۳).

در نتیجه، در رویکرد دوم نیز مانند رویکرد اول، اصرار بر این است که تجدد حقیقتاً وصف کلام است؛ از این رو، این وصف نه مجاز است و نه متعلق به متکلمان و مسائل علم کلام.

تحلیل و بررسی

این که تفاوت در روش، زبان، مبانی و برخی مسائل دلیل بر تحول ماهوی علم باشد، جای تأمل فراوانی دارد و از جهات مختلف این نظر مخدوش و قابل نقد است که مبحث پایانی، ناظر

ص: ۷۵

به این داستان خواهد بود. اما این که در مقام مقایسه شرایط پیش و پس از اومانیسم در دنیای مسیحیت طرح می شود و نتیجه گرفته شده که پس در اسلام نیز تحول علم کلام ضروری است، به نظر می رسد التزام به این حرف، پی آمدهای سوء متعددی در برخواهد داشت، زیرا مشکل اصلی مسیحیان همان گونه که در بحث علم و دین و تجربه دینی مطرح می شود نگاه متفاوت آن ها به دو کلید واژه «علم» و «دین» است که در گفتمان اسلامی چنین دیدگاهی مقبول و مورد تأیید نیست.

رویکرد سوم

سومین نگاه، تجدد را وصف مسائل کلامی دانسته است، نه هدف و موضوع که به تحول در ماهیت بینجامد. از نظر آن ها آنچه نو شده است، مجموعه ای از پرسش ها و شبهاتی است که موجب پیدایش مسائل علمی در این حوزه شده است. این رویکرد از سوی برخی حکما و متکلمان شاخص امروز حوزه، مانند آیت الله سبحانی و آیت الله جوادی آملی و در کنار آن ها برخی شاگردان و هم فکران آن ها ارائه شده است.

آیت الله سبحانی معتقد است، آنچه در گستره علم کلام رخ داده است، افزوده شدن مسائل جدیدی به مسائل قبلی کلامی و تحقق مرحله ای از تکامل در این علم است. علم جدید، موضوع و هدف جداگانه لازم دارد؛ در حالی که هیچ کدام از این ها در این گونه مسائل موجود نیست. تنها چیزی که می توان درباره این مسائل اظهار کرد، این است که روش تحلیل این مسائل نمی تواند عقلی باشد، بلکه باید متناسب با خود شبهه یا سؤال، روشی برای تحلیل آن برگزید (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰)؛ یا نهایت این است که افزون بر مسائل، انگیزه های متکلمان نیز دستخوش دگرگونی شده است، اما نو شدن مسائل و تفاوت علایق و دل بستگی های دست اندرکاران یک علم به خودی خود، علم جدیدی پدید نمی آورد (فنایی، ۱۳۷۵ : ۸۹). علاوه بر این که تحول مسائل، اختصاصی به کلام ندارد، بلکه در هر علمی روی می دهد (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۰۰۱۰۱).

آیت الله جواد ی آملی با تقریر و تبیینی دیگر، به نفی تجدد در ماهیت علم کلام می پردازد و آن را وصف متکلمان می داند، نه کلام. ایشان با التفات به تغییر در برخی ویژگی ها می نویسند: اگر معیار تجدد در قبال تقدم یا تجدد در مقابل سنتی و مانند آن به زمان است، ممکن است در آینده نزدیک یا دور، یک کلام اجدّی هم پیدا شود. تاریخ تا کِی، تا چه فصلی، تا چه سالی؟ اگر ملاک جدید بودن، پدید آمدنِ سه محور اصلی، یعنی محتوای تازه، مبنای تازه و روش جدید باشد، در این صورت چه کسی تضمین می کند که در آینده نزدیک یا دور، مسائل تازه، مبانی تازه

ص: ۷۶

و روش تازه عرضه نشود. شاهد زنده این مدعا علم فقه است، چراکه فقه آشنایان بهخوبی واقفند که فقها در تحقیقات فقهی خویش، نه تنها در مسائل و محتوا، بلکه در مبانی و روش استنباط و حتی در منابع فقه با یکدیگر اختلاف دارند، اما این اختلاف باعث تقسیم فقه به قدیم و جدید نمی شود، بلکه فقها را به اقدمین و قدما و متأخرین و متأخرالمتأخرین تقسیم می نمایند. بر این اساس، بهتر است به جای آن که علم کلام را به قدیم و جدید تقسیم کنیم، متکلمان را به قدیم و جدید تقسیم کنیم.

در هر صورت، ما دو کلام که یکی قدیم و منسوخ باشد و دیگری جدید و غیرمنسوخ، نداریم؛ بنابراین مسائل جدید کلامی داریم، ولی علم کلام جدید نداریم. تأکید بر کلام جدید به دست دوستان غافل و یا دشمنان دانا صورت گرفته؛ از این رو، چه اصرار بر کلام جدید و تلاش برای فاصله گرفتن از تفکرات نیرومند کلام سنتی و متفکران کلامی قدیم و چه تأکید بر اکتفای به متون قدیم کلامی و دوری از حرف های الحادی امروز، هردو پذیرای تقسیم علم کلام به جدید و قدیمند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۲۳۳).

شاید بی ربط نباشد که نظریه آقای ملکیان را هم نزدیک به دیدگاه فوق بدانیم؛ دیدگاهی که تجدد را به گزاره های جدید نسبت می دهد و بر این باور است که کلام سنتی، تنها به برخی گزاره های دینیِ ناظر به واقع پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آن ها اقدام نموده و از گزاره های ناظر به ارزش، یعنی گزاره های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره ای از گزاره های ناظر به واقع، غفلت کرده است؛ به همین دلیل، تنها مسئله خداشناسی و صفات و افعال باری و نبوت و معاد، به حوزه کلام اختصاص داده می شود (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۴: ۳۵).

امتیاز این نظر بر رویکردهای پیشین این است که مراد از تغییر و تفاوت در دو مرحله علم کلام، مسائل آن است، نه دیگر اضلاع معرفتی، چون همواره در تاریخ، روش و زبان این علم، شاهد تغییراتی در آن بوده ایم. از مدرسه کوفه تا بغداد و از بغداد تا حله و از حله تا مدارس اصفهان و شیراز و از آ ن جا تا قم و خراسان امروز، روش ها همواره از نقلی و عقلی تا فلسفی و تلفیقی متغیر بوده است. اگر قرار بود با هر تغییر روشی، اطلاق جدید بر علم کلام صورت گیرد، از آن جا که مدرسه بغداد آغازگر روش عقلی در مکتب تشیع است، آن را باید بنیان گذار کلام جدید دانست.

رویکرد برگزیده

به نظر می رسد، علم کلام از آن جا که جزء علوم زنده و فعال به حساب می آید، همانند دیگر علوم مشابه همواره در حال تکامل و تکاپو بوده تا امروز که به بسط و گسترش قابل توجهی

ص: ۷۷

رسیده است. اما استفاده از اصطلاح «کلام جدید» برای این علم، به دلیل تغییرات رو ش شناختی، زبان شناختی و پیدایش شبهات و پرسش های جدید، تا جایی که آن را علمی جدید با ماهیتی متفاوت از گذشته آن بدانیم، موجب انقطاع هویت ریشه دار و تاریخی کلام بومی و دینی خواهد شد.

نگارنده پس از چند دوره تدریس کلام جدید و مطالعه و گفت وگوهای متعدد، جهت دفاع از شبهات مطروحه، به راه کار جدیدی در این باره دست یافته است. ابتدا چند مقدمه جهت فهم بهتر مطلب اشاره خواهد شد:

گسترش کمّی و کیفی علم کلام، از آغاز حیات آن تا امروز، امری روشن و مبرهن است؛ از بحث ارتکاب گناه کبیره که از سوی خوارج مطرح شد تا دوران کنونی که مباحث انسان شناختی و جامعه شناختی جزء لاینفك آن شده است. در گذشته نیز برخی مباحث علم کلام را به چهار دسته: امور عام، کلام محض، کلام سیاسی و کلام اخلاقی تقسیم کردند (ر.ك: امین، ۱۴۲۵ق: ۲۳)، یا فیاض لاهیجی ساختار کتاب کلامی گوهر مراد را در سه بخش خودشناسی، خداشناسی و فرمان خداشناسی تنظیم کرده و خاتمه آن را تهذیب اخلاق و مقامات عارفین قرار می دهد (ر.ك: لاهیجی، ۱۳۷۵: فهرست و مطالب کتاب).

علم کلام از آن جا که علم جهان بینی و تعیین حدود و ثغور دیگر ارکان دین است، اشرف علوم دینی به حساب می آید، که این هم از مطاوی و نص سخنان معصومان(ع) قابل وصول است و هم از نظریات متکلمان و اندیشمندان سرشناس جهان اسلام، تا جایی که آن را «فقه اکبر» یا علم «اصول دین» نام نهادند. از این رو، نگاه دغدغه مندانه به تحولات جاری آن، امری طبیعی و پسندیده است. بنابراین، تمام رویکردهای پیش گفته را می توان با این نگاه تفسیر و توجیه نمود که صفت و پسوند «جدید» برای علم کلام، از باب اهمیت و تأکید در مسئله و التفات دادن عالمان دینی به این نکته است که نباید در همان شبهات بسیط و محدود گذشته که بیشتر مربوط به مبدأ و معاد بود درجا زد، که این رویکردی مبارك و ستودنی است.

اما هر نوع انفعال و شتاب زدگی با توجه به تحولات این علم می تواند موجب زیان هایی به آن گردد. به بیان روشن تر، با قرار دادن یك علم مشابه در کنار علم کلام بدون توجه به مبانی لازم برای علم جدید، هم این علم تازه به سرانجام نخواهد رسید و هم این که علم کلام اسلامی که هویت بخش دینی هر مسلمانی است به انقطاع از گذشته، سرگردانی در عصر جدید و در نهایت به نسبیت معرفتی خواهد انجامید.

ص: ۷۸

تأیید سخن مزبور در عدم ساختارمندی کلام جدید به عنوان یک علم نوظهور این است که با این همه مجادله و گفت وگو درباره آن، این بحث مطرح نشده که دقیقاً موضوع این علم جدید و مسائل مرتبط با آن موضوع چیست؟ از این رو، نوع مقاله و کتاب هایی که تا کنون با این عنوان تدوین شده اند، نه به این بحث پرداخته و نه محدوده مسائل آن را تبیین کرده اند. که این حداقل ضرورت در تبیین و تشریح یک علم نوپاست. شاید به دلیل برخی از همین نکات پیش گفته بوده که تا به امروز زمینه پی ریزی یک رشته با عنوان «کلام جدید» را در فضاهای علمی کشور شاهد نیستیم.

نتیجه آن که، با در نظر گرفتن مقدمات فوق، نیاز به طرحی است که هم دغدغه ها و حساسیت های مربوط به علم کلام در نظر گرفته شود و هم دربرگیرنده نیازها و معضلات عملی در حوزه اعتقادات دینی باشد. از این رو، پیشنهاد می گردد به رویکردی جدید با عنوان «کلام کاربردی» (با الهام از مجموعه ساختار اخلاق کاربردی) برای مباحث نوین کلامی و نیازهای معاصر اعتقادی روی آوریم که هم وافی به مقصود بوده و هم از اشکالات مورد نظر در بحث کلام جدید تا حد زیادی به دور است.

ضرورت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی

علت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی و تلاش برای نظریه جدید از آن روست که چون علاوه بر نو شدن مسائل، نو شدن روش، زبان و مبانی مباحث کلامی نوین را نمی توان نادیده گرفت، غیر از آن که نیازهای اعتقادی مردم هم در گذر زمان متفاوت خواهد بود؛ از این رو، رویکرد مسائل جدید کلامی، صرفا تأییدی است بر نو بودن مسائل، اما فاقد ایده ای در نوع نگاه به آن مسائل است.

در مجموع، برخی ادله ضرورت گذر از رویکرد مسائل جدید کلامی عبارتند از:

۱. در این دیدگاه فقط به جنبه سلبی مسئله توجه شده، زیرا تنها نظریه کلام جدید رد شده، اما راه کاری جهت پاسخ به تحولات صورت گرفته و رفع دغدغه های موجود ارائه نشده است؛ به سخن دیگر این پاسخ، نقضی و به تعبیر معروف در حد اسکات خصم به مسئله است، نه پاسخی حلی و ارائه راه کار برون رفت از یک بن بستِ پدیدآمده.

۲. هما ن طور که از عنوان مسائل جدید کلامی پیداست، بر مسائل نوورود تکیه دارد، نه بر یک تفکر و دیدگاه؛ در حقیقت بیشتر متأثر از پرسش ها و شبهات بیرونی و گاه نواندیشان داخلی است.

ص: ۷۹

۳. دیگر آن که محوریت بر مسائل جدید، انتظار هر گونه نوآوری و ابتکار در رأی و نظر و تولید علم را غیرممکن خواهد کرد.

۴. آخر این که این نگرش، الزام و ضرورتی را برای مسائل مورد نیاز جامعه دینی و اسلامی در نظر نمی گیرد. هرچند برخی محققان در سالیان گذشته تحت عنوان «کلام جدید» یا «مسائل جدید کلامی» به برخی مباحث کلام اسلامی نیز پرداختند، اما این بیشتر به علایق و دغدغه های شخصی آن ها برمی گردد، نه متأثر از یک ایده و تفکر، که دارای اصول و بنیان های لازم باشد. از این رو، کلام کاربردی به عنوان رویکرد، جای گزین مسائل جدید کلامی در نظر گرفته شد.

هویت ساختاری و معرفتی کلام کاربردی

اشاره

برخی ویژگی های کلام کاربردی را می توان این گونه تصویر نمود:

وجه نامگذاری

در ابتدا قابل یادآوری است، واژه «کاربردی» عنوانی مصطلح و شناخته شده در بسیاری از علوم مانند اخلاق، ریاضی، منطق، جامعه شناسی و حتی برخی علوم تجربی و زیستی است که معمولاً نقش تکمیلی علوم نظری را در حوزه کاربردی دارند. از این رو، «کلام کاربردی» مناسب ترین عنوان با توجه به اهداف و توضیحات پیش رو خواهد بود.

کلام یا الهیات

عنوان آن، «کلام کاربردی» است که معادل انگلیسی آن" aplide theology "می باشد، اما به دلیل آن که واژه «تئولوژی» معادل دقیقی برای علم کلام نیست، بهتر است در معادل گذاری نیز از واژه «کلام» استفاده شود که" aplide Kalãm "باشد. احتمالاً ـ به همین جهت است که برخی اندیشمندان غربی نیز به این نکته توجه کرده اند؛ برای نمونه، کلام پژوه معروف، مارتین مکدرموت در مقاله خود با عنوان «مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی» می گوید: تئولوژی، ترجمه کاملاً رسایی نیست، زیرا تعبیر علم کلام به طور دقیق، معادل آنچه در مسیحیت تئولوژی خوانده می شود، نیست (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۲). هم چنین برخی دیگر از اندیشمندان غربی چنین نظری دارند.

از همین جا باید به نکته ای مهم و مرتبط اشاره شود که کلام کاربردی مورد بحث ما، غیر از الهیات عملی است که معادل آن "theology practical "می باشد، چراکه الهیات عملی همانند الهیات که پیش از این آمد گستره ای وسیع را در بر می گیرد، برخلاف کلام کاربردی که صرفاً

ص: ۸۰

به حوزه دانش اعتقادی انصراف و اطلاق دارد. و تفاوت های دیگری که با تطبیق دقیق آن ها روشن می شود.

هویت معرفتی

در تعریف آن می توان گفت: کلام کاربردی عبارت است از کاربرد مبانی و معیارهای کلامی در تقریر یا اثبات یک مسئله یا موضوع خاص اعتقادی مورد نیاز جامعه، با توجه به روش های متفاوت مکاتب کلامی در استفاده از منابع وحیانی، برهانی، عرفانی و تجربی یا تلفیقی از آن ها.

قلمرو و محدوده

از نظر قلمرو و محدوده، کلام کاربردی بیشتر به مباحث عملی اعتقادی توجه دارد تا رویکردهای فلسفی یا انتزاعی محض و غیردرگیرانه؛ از این رو، رابطه آن با مسائل علم کلام سنتی رابطه عموم و خصوص من وجه است. کاربردی و نظری مانند بحث معجزه و عدالت، غیرکاربردی و نظری مانند بحث رابطه ذات و صفات، تفاوت احد و واحد، نوع خلود در جهنم و کاربردی غیرنظری مانند: تجربه گرایی، فمینیسم، تجربه دینی و دیگر موارد مشابه.

تأکید می گردد بسیاری از مباحثی که امروزه تحت عنوان کلام اجتماعی مطرح می گردد، می تواند در سلک کلام کاربردی قرار گیرد. هم چنین کلام کاربردی بر این روش اصرار دارد که مباحث اعتقادی به بیانی قابل فهم (به دور از بیان فلسفی غامض) طرح گردند.

تناسب آن با کلام اسلامی

با توجه به تعریف و تبیین های فوق، کلام کاربردی زیرشاخه کلام هنجاری و نظری است، نه در مقابل آن. در حقیقت، مبانی و معیارهای کلی علم کلام در کلام نظری و هنجاری بحث و بررسی می شوند و بر اساس این اصول، به تبیین مسئله اعتقادی مورد بحث پرداخته می شود.

با اوصاف فوق، به نظر می رسد، این نگاه و رویکرد همان خوسته استاد مطهری است که می گفت: باید کلام جدیدی (نه کلام جدید مصطلح امروزی) تأسیس شود که هم از شبهات دفاع کند و هم تأییداتی را متناسب با پیشرفت های علمی برای اصول و فروع دینی ارائه نماید، که این دو خواسته از کلام کاربردی به خوبی برخواهد آمد.

تفاوتهای کلام جدید و کاربردی

تفاوت های این دو گرایش با توجه به برخی مباحث پیش گفته که حاکی از ضرورت طرح آن می باشد، از این قرار است:

ص: ۸۱

در جامعه ما مواجهه با کلام جدید بیشتر جنبه انفعالی داشته است، چراکه در سال های گذشته و از هنگام ورود این گونه بحث ها، به خصوص از زبان نواندیشان دینی، چالش انگیز و جنجال آفرین بوده که خود همواره موجب واکنش هایی شده است، چراکه مسائل مورد بحث، نوعاً همان مسائلی است که در دنیای غرب نیز چالش هایی برای متدینان ایجاد کرده است. اما کلام کاربردی از آن جا که از شاخه های کلام دینی و با توجه شرایط موجود جامعه است، الزاماً حالت انفعال ندارد و می تواند در غالب مسائل خود، به حالت فعال بدل شود.

این نکته را نیز باید در این جا افزود که در کلام جدید یکی از ملاک های تجدد، زمان بود؛ از همین رو، آیت الله جوادی آملی در اشکال بر آن به این نکته اشاره کردند: اگر معیار تجدد در قبال تقدم به زمان است، ممکن است در آینده نزدیک یا دور، یک کلام اجدّی هم پیدا شود. اما در کلام کاربردی زمان ظرف نیست، بلکه یک بعد از ابعاد آن را تشکیل می دهد و ملاک در شمول کلام کاربردی، بیشتر اقتضائات و نیاز جامعه دینی است.

طرح کلام جدید در جامعه ما بیشتر جنبه سلبی داشته است، اما کلام کاربردی رویکردی ایجابی است. با نگاهی اجمالی به مجموعه مقالات و دیگر آثار منتشر شده مربوط به کلام جدید، مشخص می شود که بیشتر مؤلفان و محققان این حوزه در صدد بیان ایرادات و نقدهای وارد بر این رویکرد بود ه اند، حال آن که ما در کلام کاربردی در صدد تبیین رویکردی مستقل، در عین حال در طول کلام سنتی و دیگر اصول معرفتی اسلامی هستیم.

نکته قابل توجه دیگر آن که آنچه ما امروز به عنوان کلام جدید ترجمه کرده و به آن می پردازیم، به نظر می رسد در مبدأ غربی آن گرفتار نوعی سرگردانی و تا حدی بی هویتی است. از نظر پروتستان ها در آلمان کلام جدید، و از نظر نویسندگان انگلیسی زبان مسیحی، فلسفه دین به حساب می آید (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۱۸) که هر کدام رویکردهای خاص خود را دارند.

نتایج کلام کاربردی

کلام کاربردی تنها یک عنوان نیست، بلکه رویکردی همراه با لوازم و نتایج خاص خود خواهد بود که از جمله نتایج آن از این قرار است:

در عین کمک به گستردگی دایره علم کلام، چالش جدی با مبانی و معیار های کلی این علم که محصول آیات قرآن، سخن معصومان(ع) و تلاش های بی وقفه عالمان اسلامی از آغاز تا کنون است، نخواهد داشت.

از رویکرد نظری صرف به دین، زمینه تبیین و ترویج کارکردهای عملی دین حتی مباحث ناظر به ارزش ها و سرگشتگی های بشر امروز را پوشش خواهد داد، چه آن که امروز بیان قابل فهم

ص: ۸۲

و بر وزان عقول مردم از خواسته های دین است که در دوره معصومان(ع) به مسئله مخاطب محوری توجه ویژه ای می شد؛ همان گونه که رسول اکرم(ص) در آن سخن معروف فرمودند: «انا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷:۸۵)

مترتب بر نکته فوق، این که به یُمن وجود حکومت اسلامی و فراهم آمدن فضای تبیین و ترویج مباحث دینی، به خصوص در قالب دروس معارف اسلامی، فضای مناسبی جهت عرضه دین پدید آمده است، اما به علت رویکرد و بیان فلسفی آموزه های دینی، بهره لازم تا کنون به دست نیامده، که مورد گلایه بسیاری از دلسوزان داخل و خارج کشور نیز شده است. حال آن که پس از تجربه چند دهه می توان متناسب با نیاز نسل حاضر و شرایط جامعه و گفت وگوهای فراگیر جهانی، به بیان و طرح کاربردی مباحث اعتقادی در فرایندی علمی و منطقی روی آورد.

علاوه بر این که طرح چنین نگرشی، بیان گر پاسخ گویی اسلام به نیازهای مخلف هر دوره است، اجرای سخن معروف ائمه معصومان(ع) نیز خواهد بود که فرمودند: فروع را از اصولی که ما می گوییم، استخراج و استنباط کنید. فروع همان نیازهای فردی و اجتماعی مردم است؛ مانند بحث توحید در دو گستره نظری و اجتماعی که به بیان استاد مطهری هدف اصلی، «توحید اجتماعی» است و «توحید نظری» و «توحید عملی فردی»، مقدمه لازم توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است و برای انسان فی حد ذاته هیچ ضرورتی نیست که خدا را بشناسد یا نشناسد...، ولی نظر به این که کمال انسان در توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را فرض کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵۱۷۶).

چون تربیت دینی و اعتقادی انسان ها یکی از مهم ترین اهداف حاکمیت دینی است، لازمه برنامه ریزی درست، وجود تصویری روشن از نیازهای اعتقادی و کلامی جامعه است تا بر اساس آن بتوان اقدامات لازم را برای توسعه و تعمیق اصول بنیادی اسلام سامان داد.

با این نگاه، می توان رشته علمی کلام کاربردی مانند اخلاق کاربردی را در حوزه های علمیه و دانشگاه ها و حتی پژوهشگاه ها راه اندازی کرد.

قابل توجه آن که گسترش چنین رشته گرایشی، هیچ گونه منافاتی با گرایش های مشابه مانند کلام شیعه و امامیه نخواهد داشت، بلکه با کسب تجربیات به دست آمده از کارشناسان و اساتید آن رشته ها، نکات کاربردی مربوطه را می توان در رشته ای جدید به کار گرفت.

ص: ۸۳

پیشینه پژوهش و حوزه های مرتبط

منصفانه باید یادآور شوم، قدم هایی نیز تا کنون با رویکرد نیازمحوری، متناسب با مقتضیات زمان توسط برخی پژوهش گران حال حاضر جامعه صورت گرفته که امید است افزون تر نیز گردد؛ رشته هایی مانند مهدویت و گرایش جامعه شناسی در رشته شیعه شناسی، یا کتاب هایی درباره مبانی کلامی ولایت فقیه، یا تحت عنوان «کلام نوین اسلامی»؛ حتی در بسیاری از کتاب های مربوط به کلام جدید نیز در برخی مباحث، با نگاه تطبیقی به رویکرد اسلام درباره مسائل معاصر پرداخته شده است. این ها قدم هایی ارزش مند بود که به نحوی می توان آن ها را پیشینه این تحقیق به حساب آورد، اما وجه تمایز این تحقیق آن است که از نگاه جزیره ای و سلیقه ای که آفت همیشگی پژوهش های ما بوده ، به رویکرد و حتی جریانی نظر دارد تا انگیزه و زمینه تحقیقات فراگیرتر در این باره را فراهم کند، چراکه به قول اهل فن و مصلحان اجتماعی، کارهای بزرگ از ایده ها آغاز می گردد.

از این رو، برخی حوزه های مطالعاتی که می توان آن ها را مرتبط با رویکرد کلام کاربردی دانست عبارتند از:

کلام اجتماعی که امروزه، هم در بحث جامعه شناسی دین برخی مباحث آن مطرح است و هم برخی گرایش ها در این زمینه در فضاهای علمی فعال است؛ مانند گرایش جامعه شناسی از رشته شیعه شناسی.

کلام تطبیقی که آن خود می تواند با نگاه مقایسه ای، مباحث اعتقادی میان ادیان و حتی مذاهب مختلف یک دین را پوشش دهد.

البته همین جا باید یادآور شد در غرب نیز تلاش هایی در این باره با عناوین «الهیات تمدنی» و «الهیات اجتماعی» صورت پذیرفته است؛ به خصوص با گسترش علوم اجتماعی در قرن نوزدهم، الهی دانان مسیحی در صدد استفاده از شیوه های این علوم برای پژوهش درباره نقش مسیحیت در جامعه برآمدند و در این مسیر «الهیات عملی» را شکل دادند؛ نظریه هنجاری که با تحقیقات تجربی همراه شده بود، ناظر به چگونگی کارکرد کلیسا در جامعه بود. البته با آنچه ما مبتنی بر ساختارها و مفاد کلام اسلامی در نظر داریم، تفاوت های جدی دارد.

برخی مسائل کلام کاربردی

تغییر در ساختار و ماهیت مباحث کلامی مورد نیاز، می تواند دیگر دست آورد این طرح باشد، چه آن که از قرون اولیه، به خصوص از قرن چهارم که تدوین و نگارش کتب کلامی شروع شد، نوعاً

ص: ۸۴

بر ساختـار مشخصـی از مبـدأ تا معاد بوده است، که امروز همین رویه حتی در کتب اعتقادی تـدوین شـده برای عموم پی گرفته می شود. هم چنین مـا امروز در جـامعه بـا مباحثی مثلاً در حوزه انسان شناسـی و دیگر موارد روبه رو هستیم که در ساختارهای متعارف کلامی نمی گنجنـد؛ یعنی به صورت مسـتقیم در دایره توحیـد، نبوت و معـاد یـا دیگر اصول اعتقادی قرار نمی گیرنـد، اما از سوی دیگر، جز با تبیین مبانی کلامی آن ها قابلیت پـذیرش نخواهنـد یافت. و چون نوعاً مسائل بر اساس رویکردها پدیـد می آینـد، عـدم وجود چنین نگاهی در دوران معاصـر موجب شـد که به این دست مباحث که گاه مملو از شـبهات کلامی انـد، توجه جدی صورت نگیرد.

برخی از اهم مسائل قابل بحث در کلام کاربردی از قرار زیر است:

ولایت فقیه و رابطه دین و دنیا و حکومت عالمان در عصر غیبت؛

حجاب، ضرورت و مبانی التزام به آن؛

تقلید و مبانی معرفتی و اعتقادی آن؛

اخلاق دینی و عرفی و ادله دینی بودن اخلاق؛

فلسفه تشریع و اجرای احکام شرعی (که در عناوین و قالب های مختلف قابل بحثند) که در روایات نیز به صورت موردی و متناسب با پرسش های افراد طرح شده است؛

خانواده، همسرگزینی و تربیت فرزند؛

مبانی کلامی تعلیم و تربیت؛

تقریب میان ادیان و مذاهب؛

مباحث انسان شناسی؛

و... .

نتیجه آن که بـا پـذیرش عمومی این نگاه، می توان گستره وسـیعی از مسائل اعتقادی مورد نیاز جامعه را با بررسـی های دقیق کتاب خـانه ای و میـدانی و مباحثـات علمی کارشـناسان خـبره در فضاهـای آموزشـی و پژوهشـی، تحت عنوان «کلاـم کـاربردی» مبتنی بر نیازسنجی و آسیب شناسی، احصا و مورد مداقه و توجه قرار داد.

فرجامین سخن

در پایـان آن که پـارادایم هـای فعلی علم کلاـم، به خصوص بـا نگـاه هـای مختلف عقـل گرایی و اخباری و به بیان دیگر فلسـفی و

ضدفلسـفی، ما را به نتیجه متناسب با نیاز های انسان معاصـر نمی رساند، محور اصلی در دانش کاربردی، باید حرکت از متن میراث اسلامی به سمت حل کردن

ص: ۸۵

مسائل عینی جامعه باشد؛ یعنی فراهم کردن زمینه ورود آموزه های اسلامی به صحنه اجرایی مورد نیاز جامعه امروز.

البته نگارنده با صرحت یادآور می شود آنچه گفته شد نه سخن آخر و نه آخرین سخن است، بلکه تنها پیش نویسی است تا پس از گفت وگو و جرح و تعدیل منصفانه و عالمانه صاحب نظران، زمینه پاسخ گویی نیازهای در حال تحول جامعه بشری یا دست کم متدینان را بر اساس مبانی معرفتی اسلام فراهم آورد. هم چنین مؤکدانه یادآور می شوم، معتقد نیستم تمام آنچه از ادله و مبانی در هویت ساختاری و معرفتی کلام کاربردی آمد، کاملاً ـ وافی به مقصود و به دور از اشکال است، اما با جسارت ادعا می کنم ما نیازمند رویکردی در مباحث کلامی هستیم که ناظر به شرایط و موقعیت جامعه امروز باشد؛ از این رو امید است کلا م پژوهان ارجمند با نگاه عالمانه و دغدغه های دلسوزانه، با ارائه راه کارهای علمی، این ایده نوپا را یاری کنند، چراکه این اقدام از قاعده کلی «حیات العلم بالرد و النقد» مستثنا نخواهد بود.

نتیجه

منابع

۱. امین، احمد، (۱۴۲۵ق)، ظهر الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی.

۲. اوجبی، علی، (۱۳۷۵)، علم کلام در بستر تحول، کلام جدید در گذر اندیشه ها، قم، اندیشه معاصر.

۳. بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.

۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، علم کلام، تعریف، وظیفه و قلمرو، فصل نامه قبسات، ش ۲.

۵. خسروپناه، عبدالحسین و عبداللهی، مهدی، (۱۳۸۷)، «پژوهشی در ماهیت کلام جدید»، اندیشه نوین دینی، ش۱۵.

۶. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، معارف.

۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، درآمدی بر علم کلام، قم، دارالفکر.

۸. سایکس، استیون، (۱۳۹۳)، شلایر ماخر، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، گروس.

۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۵)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق.

۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، قبض و بسط تئوریك شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

۱۱. شریف، میان محمد، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه: نصرالله جوادی و اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۲. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۳)، استاد مطهری و کلام جدید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

۱۳. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم، اشراق.

۱۴. لاریجانی، محمدصادق، (۱۳۷۵)، اندیشه حوزه (گفت و گو)، سال دوم، ش۵.

۱۵. لاهیجی، فیاض، (۱۳۷۲)، گوهر مراد، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سایه.

۱۶. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.

۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفا.

۱۸. محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۰)، کلام تطبیقی، قم، معارف.

۱۹. محمدی، مسلم، (۱۳۸۹)، پرستش، اصل بنیادین فلسفه اخلاق استاد مطهری، آئینه معرفت، ش۲۵.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، حوزه های علمیه اسلام و نیازهای جهان امروز، تهران، حزب جمهوری اسلامی.

۲۱. ، (۱۳۷۵)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، صدرا.

۲۲. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی، ترجمه همایون همتی، تهران، کیهان فرهنگی، ش ۹۷.

ص: ۸۷

۲۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۴)، «دفاع عقلانی از دین»، نقد و نظر، سال اول، ش۲.

۲۴. هیک، جان، (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، الهدی.

۲۵. واعظی، احمد، (۱۳۷۵)، «ماهیت علم کلام جدید»، نقد و نظر، سال سوم، ش۱.

۲۶. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۰)، کلام جدید، قم، مؤسسه امام خمینی.

۲۷. Hetinik, Gerben, practical theology: history, theory, action domains, Grand Rapids: wm. B. Eerdmans publishing co, ۱۹۹۹.

۲۸. Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy Of The KALAM, Harvard University Press ۱۹۷۶.

۲۹. Craig, William Lane, The Kalãm Cosmological Argument, London, The Macmillan Press Ltd, ۱t ۱۹۷۹.

ص: ۸۸

رابطه ذات با صفات از منظر معتزله

اشاره

عبدالهادی اعتصامی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۷/۱۸

چکیده

رابطه ذات با صـفات، از اساسـی ترین مسائل کلامی است که همواره مورد بحث و گفت وگو میان اندیشمندان اسلامی بوده است. در این نوشـتار، گزارشی درباره رابطه ذات با صفات از منظر اندیشمندان معتزلی ارائه شده است. قدریه یا معتزلیانِ نخستین، به دلیل گرفتار نشدن به مشـکل تعدد آلهه یا تعدد صـفات قدیم در ذات خداوند، از نخستین گروه هایی هستند که به طور مطلق، صفات را از ذات خداونـد نفی کرده انـد. گرچه برخی معتزلیـان به جهت رهـایی از شـبهه تعطیـل، آرای گونـاگونی همچون: نیابت، احوال و عینیت صفات با ذات را مطرح کردند، اما هر سه نظریه نیابت، عینیت و احوال، قرائتی متفاوت از دیدگاه نفی صفات است.

واژگان کلیدی

وجودشناسی صفات، غیریت، عینیت، نیابت، معتزله.

۱- پژوهشـگر پژوهشـگاه قرآن و حـدیث و فارغ التحصـیل دکترای شـیعه شناسـی دانشـگاه ادیان و مـذاهب قم و عضو انجمن کلام اسلامی.

ص: ۸۹

مقدمه

مسئله صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات پروردگار به این اوصاف و ارتباط آن با توحید حقیقی، از مباحث کهن و بنیادین در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی است. بحث و مناقشه درباره اتصاف یا عدم اتصاف ذات الهی به اسما و صفات، از نخستین پرسش های اعتقادی بود که همواره معرکه آرای اصناف مختلف اندیشمندان اسلامی بوده است. موضوع صفات خداوند در علم کلام، از دو جنبه «وجودشناسی» و «معناشناسی» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. جنبه وجودشناسی صفات با این مطلب سروکار دارد که آیا صفات خداوند، حقیقتی متمایز از ذات الهی دارد یا عین ذات اوست؟ به تعبیری دیگر، در مبحث وجودشناسی از رابطه ذات با صفات و نیز از نظریات عینیت، غیریت و نیابت سخن به میان می آید. اما در مباحث معناشناسیِ صفات، این پرسش مطرح می شود که صفات الهی را چگونه باید فهمید و آیا بشر می تواند به شناخت حقیقیِ خداوند دست یابد؟ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶، ۱۲۲)

هر یک از اندیشمندان اسلامی با توجه به گرایش های کلامی خود، در صدد پاسخ به این پرسش ها برآمده اند، و از این رهگذر نظریات گوناگون و متنوعی به منصه ظهور رسیده است. در بین مسلمانان اهل سنت، از آغاز دو دیدگاه در مباحث وجودشناسی اسما و صفات وجود داشته؛ عده ای به اهل اثبات (صفاتیه) و عده ای به اهل تعطیل (معتزله) مشهور شدند. اولین اختلاف در بحث وجودشناسیِ صفات خداوند، بین اهل حدیث و معتزله بود. اهل اثبات به لحاظ وجودشناختی، به واقعیت داشتن صفات معتقد بودند و تمامی صفات کمالی خداوند را زاید بر ذات می دانستند؛ برای مثال، آن ها وقتی می گفتند: خدا عالم است، عالم بودن در نظر آن ها یعنی پذیرفتن حقیقت و وجودی به نام «علم» که این علم خارج از ذات خداوند بود. در واقع، اهل اثبات (اهل حدیث و اشاعره) می گفتند: «انَّ اللَّه عالمٌ بعلمٍ هوَ غیرُه» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۶)؛ خدا عالم است به واسطه علمی که آن علم، غیر خداست. در حقیقت، آن ها صفات ذات الهی را عاری از هر صفت کمالی می دانستند، اما به واسطه زیادتی صفات به عنوان حقیقتی مستقل از ذات، او را به صفات متصف می کردند. نقطه مقابل اهل اثبات (اهل حدیث و اشاعره)، معتزله نخستین(۱) بودند که صفات را نفی می کردند و عالم بودن را برابر با اعتقاد به وجود علم نمی دانستند و در مقابلِ «ان الله عالمٌ بعلمٍ هو غیره» می گفتند: «ان الله عالم بنفسه لا بعلمٍ»

۱- از معتزله نخستین در کتاب های ملل و نحل و مقالات، به اکثر معتزله تعبیر شده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

ص: ۹۰

(اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴). معتزله نخستین هنگامی که می گفتند: خدا عالم است، مقصودشان این بود که خدا بنفسه عالم است و برای علم خود نیازمند چیزی ورای ذات خویش نیست. این دیدگاهِ گروهی از معتزله بود. برخی دیگر نیز قائل به نیابت ذات از صفات و برخی قائل به عینیت ذات و صفات بودند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۴۴).

صفت از دیدگاه معتزله

اشاره

باقلانی در کتاب التمهید باب خاصی را «در معنای صفت و این که آیا صفت همان وصف است یا مفهومی غیر از آن» (باقلانی، بی تا: ۲۶ ۲۹) باز می کند و در ضمن تعریف صفت، اثبات می کند که صفت غیر از وصف است. وی می گوید: صفات خداوند از ازل موجود بوده و امکان ندارد زمانی وجود داشته باشد که او دارای این صفات نبوده باشد، چه این که عدم بر این صفات محال است. وی در تعریف وصف نیز می گوید: «گفتن این وصف برای خداوند و غیر او که عالم، زنده، قادر، نعمت دهنده و دارای تفضل است. این وصف که سخنی قابل شنیدن و یا عبارتی گویای چنان سخنی است، غیر از صفتی است که قائم به خداوند است و به سبب وجود آن برای خداوند، او عالم، قادر و مرید می شود. علم و قدرت، دو صفت هستند که ذاتاً برای او موجودند و وصف و اسم از آن حکایت می کند؛ بنابراین، وصف غیر از صفت است» (باقلانی، بی تا: ۲۱۶).

سپس وی در همین کتاب، دیدگاه معتزله را درباره معنای صفت ذکر می کند و می گوید: «از دیدگاه معتزله، صفت چیزی بیش از همان وصفی نیست که سخن گوینده و اخباردهنده از این که او عالم و قادر است، می دهد. معتزله این ادعای بزرگ را مطرح کرده اند که خداوند در ازل، بدون هیچ صفتی از صفات خویش و بدون هیچ اسمی از اسما و صفات والای خویش، وجود داشته است. آنان گفته اند: زیرا جایز نیست او در قِدَم بدان سبب که به عقیده آنان کلام او مخلوق است خود را وصف کرده باشد و نیز جایز نیست در قدم همراه با او وصف کننده ای باشد که از آنچه او بر آن است، خبر دهد؛ بنابراین لازم می آید که [بگوییم] هیچ صفتی برای خداوند، پیش از آن که خلق خویش را بیافریند، وجود نداشته و این آفریدگانند که برای خداوند اسما و صفاتی را قرار می دهند، زیرا آنان خود خالق گفتارهایی هستند که صفات و اسمای خداوند سبحان است. هم چنین دلیل دیگر این مطلب آن است که ایشان مدعی اند اسم همان تسمیه است و آن گفته ای است که خداوند بدان نامیده شده است و خداوند پیش از آن که کسانی را که با آنان سخن گفت و بدانان امر و نهی کرده خلق کند، نه اسمی داشت و نه صفتی، ولی چون بندگان را به وجود آورد، آنان برای او اسما و صفات ساختند» (باقلانی، بی تا: ۲۱۷).

ص: ۹۱

باقلانی مسئله دیگری را که همان مسئله اسم و مسمّا و این که آیا این دو، یک چیزند یا دو حقیقتِ مختلفند، مطرح می کند و می گوید: اهل حق که مقصود وی همان اهل سنت یا اشاعره است عقیده دارند که اسم همان مسمّا یا صفتی متعلق بدان و چیزی غیر از تسمیه است. سپس می گوید: معتزله عقیده دارند اسم غیر از مسمّا و در واقع همان قول کسی است که نامی می دهد و همان تسمیه ای است که کسی را بدان می خواند (باقلانی، بی تا: ۲۳۰). شبیه به همین مضمون نیز از جوینی گزارش شده است.

اسفراینی نیز دیدگاه معتزله را به همین مضمون نقل کرده است و می گوید: «فمما اتفق علیه جمیعهم من مساوی فضائحهم نفیهم صفات الباری جل جلاله حتی قالوا: أنه لیس له سبحانه علم و لا قدره و لا حیاه و لا سمع و لا بصر و لا بقاء و أنه لم یکن له فی الأزل کلام و لا إراده و لم یکن له فی الأزل اسم و لا صفه، لأن الصفه عندهم هو وصف الواصف و لم یکن فی الأزل واصف. و الاسم عندهم التسمیه» (اسفراینی، بی تا: ۵۳).

همین تقریر از صفت را اشعری به معتزله و خوارج نسبت می دهد و می گوید: معتزله و خوارج نیز اسما و صفات را همان اقوال می دانند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۹). اشعری در جای دیگر، همین مضمون را از ابوعلی جبائی نقل می کند و می گوید: معتزله معتقدند که وصف همان صفت و اسم همان تسمیه است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲۹).

این نظریه چنانچه نسبت آن به معتزله صحت داشته باشد نظریه ای مهم است و نیازمند توضیح و تبیین بیشتر است. در این خصوص، دیدگاه قاضی عبدالجبار نیز قابل توجه است. وی می گوید: کلمات بنا بر قرارداد، دارای معنا هستند، و ارتباط طبیعی و مستقیم میان اسم و مسمّا وجود ندارد، بلکه ارتباط آن ها نتیجه قصد کسی است که نام گذاری کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۵: ۱۶۰).

از مجموع این گزارش ها می توان گفت، از دیدگاه معتزله صفت همان وصف است و وصف نیز سخن و خبرِ کسی است که از امری خبر می دهد؛ نظیر این که می گوید: او عالم است یا قادر است. برای صفت، مدلولی جز وصف نیست و وصف بر وجود صفتی مستقل در ذات موصوف دلالت نمی کند.(۱)

۱- این دیدگاه برخلاف اشاعره است، زیرا آن ها معتقدند تمام صفاتی که در قرآن درباره خداوند نقل شده است، واقعیت دارد (ر.ک: باقلانی، بی تا: ۲۲۷).

ص: ۹۲

معتزله بر مدعای خود، دلایلی اقامه کرده است؛ نخست این که اگر قرار باشد وصف، حکایت از وجود خصوصیتی در ذات کند، در این صورت اگر خداوند علم و قدرت یا صفتی دیگر از صفات را بیافریند، به این اعتبار باید بتوان او را واصف (وصف کننده) نامید و از آن جا که صفت چیزی است که وصف کننده به واسطه آن به این نام نامیده می شود، بنابراین جز سخن و اخبار نیست. دلیل دوم این که، برخی معتزله به سخن اهل لغت استناد کرده اند که وصف و صفت را به یک معنا دانسته اند؛ مثل «وعد» و «عدۀ»، «وجه» و «جهۀ»؛ بنابراین صفت همان وصف و به همان معناست. معتزله بر این مبنا، در تفسیر صفت، صفات ازلی را از خداوند نفی کرده اند، زیرا محال است که وجود وصف کننده ای در ازل را بپذیریم (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۵)

بنابراین، صفت در وجود و عدم، به وصف وابسته است؛ در نتیجه صفات، حقایقی مستقل قائم به موصوف نیستند، بلکه صفات تنها معانی ای هستند که الفاظ و کتابت یا لغت به وجه عام، بر آن ها دلالت می کنند. حاصل سخن آن که، از دیدگاه معتزله صفت و اسم، لفظ یا کلمه ای ملفوظ و مکتوب است که از سوی واصف یا مسمّی (به کسر میم) احداث می شود.

خلاصه رأی معتزله درباره صفات چنین است:

الف) صفت و اسم به وصف و تسمیه بازگشت دارد.

ب) وصف و تسمیه، الفاظی هستند که واصف آن ها را احداث می کند.

ج) الفاظ، حادث و مخلوقند.

با توجه به این سه گزاره، نتیجه این می شود که از دیدگاه معتزله، صفات قدیم قائم به ذات وجود ندارد، و تمام صفات حادث و به وصفِ واصف متکی هستند. اکنون که تعریف صفت از دیدگاه معتزله روشن شد، به بررسی اقوال اندیشمندان معتزله و تنوع دیدگاه ایشان می پردازیم.

نظریه نفی صفات

مورخان، اولین اظهار نظر کلامی درباره صفات خداوند را به رهبران جبریه، یعنی جعد بن درهم (م. ۱۲۴ق) و جهم بن صفوان (وفات ۱۲۸) و رهبران قدریه، مانند معبد جهنی (م. ۸۰ یا ۱۰۰ق) و غیلان دمشقی (م. ۱۲۳ق) نسبت داده اند. هرچند فرقه جبریه به جبر و فرقه قدریه به تفویض قائلند، هر دو گروه در مسئله نفی صفات از خداوند، اتفاق نظر دارند. اولین کسی که صفات الهی را نفی کرد، جعد بن درهم بود (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۱۱۲؛ سامی النشار، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۷۷). نظریه نفی صفات به جهم بن صفوان نیز نسبت داده شده است. و گفته شده که وی نظریه نفی صفات را از جعد بن درهم اخذ کرده است (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۲:

ص: ۹۳

۱۱۲؛ سامی النشار، ۱۴۲۹ق، ۱: ۳۷۷)؛ البته به بیان دقیق تر باید گفت، جهم بن صفوان نافیِ صفات خداوند نبود، بلکه نافیِ وصف خداوند بود. در میان متکلمان متقدم اسلام، جهم بن صفوان نخستین کسی است که به جنبه معناشناسیِ صفات توجه کرد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱). وی معتقد بود که خداوند را نباید به صفاتی چون «حیّ» و «عالم» وصف کرد، ولی به صفاتی چون قادر، فاعل و خالق، اشکالی ندارد، چراکه به گمان او، صفات قدرت، فعل و خلق درباره آفریدگان به کار نمی رود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۹۸). جهم کلمه «شیء» را درباره خداوند به کار نمی برد، چون آن را به معنای تشبیه او به اشیا می دانست (اشعری،۱۴۰۰ق: ۵۱۹).

پس از جهم، تعبیر منفی صفات مثبت، از سوی دو متکلم معاصر، نجار و ضرار(۱) که میان سال های ۱۳۳ تا ۲۲۶ قمری شکوفا شده بودند وارد ادبیات کلامی اسلامی شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴۱). دیدگاه نجار در بحث صفات الهی از نظر وجود شناسی، موافق قول قدریه بود. وی صفات علم، قدرت، حیات و دیگر صفات ازلی را از خداوند نفی می کرد (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۶). از نظر معنا شناسی نیز صفات را سلبی تفسیر می کرد، چنان که می گفت: معنای مرید بودن خداوند این است که او مغلوب و مستکره نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۰). ضرار بن عمر و حفص الفرد نیز در بحث صفات از نظر وجود شناسی، قائل به نفی صفات و از جنبه معناشناسی، قائل به الهیات سلبی بودند، چنان که می گفتند: خدای تعالی عالم و قادر است، به این معناست که جاهل و عاجز نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۲). عقیده نفی صفات به غیلان دمشقی نیز نسبت داده شده است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۴). درباره مرجئه نیز در نفی صفات، گزارش هایی وجود دارد. اشعری درباره عقیده آن ها به اسما و صفات خداوند می گوید: گروهی از آن ها درباره اسما و صفات با معتزله هم عقیده اند و گروهی دیگر، نظریه عبدالله کلاب را پذیرفته اند (اشعری،۱۴۰۰ق: ۱۵۴). وی در جایی دیگر قول به عالم، قادر و حیّ بنفسه بودن خدا را به اکثر مرجئه نسبت داده است (اشعری،۱۴۰۰ق: ۱۶۴). بغدادی نیز فرقه مریسیه، پیروان بشر مریسی (م. ۲۱۸ق) از مرجئه بغداد را کافرترین اصناف مرجئه می داند و یکی از ادله کفر آن ها را اعتقاد به تعطیل صفات و نفی علم، قدرت، رؤیت و دیگر صفات ازلی خدا معرفی می کند و ابوشمر، یکی از پیروان همین فرقه را معتقد به توحید به معنای نفی صفات ازلی از خدا و نفی تشبیه از خدا دانسته است (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۰).

۱- حسین بن محمد نجار (م. ۲۲۰ق) و ضرار بن عمرو (م. ۱۹۰ق) از مجبره بودند و هر کدام پیروانی داشتند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۰، ۱۰۲).

ص: ۹۴

برخی نویسندگانِ تاریخ فرق و مذاهب، قول به مطلق نفی صفات را به معتزله نسبت داده اند؛ مثلاً بغدادی یکی از بدعت های معتزله را نفی صفات ازلی از خداوند می داند. عبارتِ وی چنین است: «نفیها کلها عن اللّه عزّ و جلّ صفاته الازلیه و قولها بأنه لیس لله عزّ و جلّ علم و لا قدره و لا حیاه و لا سمع و لا بصر و لا صفه أزلیه و زادوا علی هذا بقولهم ان الله تعالی لم یکن له فی الازل اسم و لا صفه» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۹۳).

اشعری نیز دیدگاه نفی صفات را به بیشترِ معتزله نسبت می دهد و می گوید آن ها وقتی می گویند: «برای خدا علم است»، به معنای «خدا عالم است» می باشد (اشعری،۱۴۰۰ق: ۱۶۴). این گزارش، حاکی از آن است که از نظر اشعری، معتزله نافیِ صفات و مثبِت اسمای الهی اند. شهرستانی صریحاً دیدگاه نفی صفات را به معتزله نسبت می دهد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷). وی دیدگاه مورد قبول معتزله درباره صفات خداوند را چنین گزارش می کند: «نفوا الصفات القدیمه أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حی بذاته، لا بعلم و قدره و حیاه. هی صفات قدیمه و معان قائمه به» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷).

شهرستانی در جای دیگر می گوید: «اعتزال واصلیه مبتنی بر چهار قاعده بود که اولین قاعده، نفی صفات باری تعالی بود؛ عقیده به نفی صفات باری تعالی، یعنی: علم، قدرت، اراده و حیات. این عقیده در آغاز از پختگیِ لازم بی بهره بود. واصل اندیشه خود در این باره را بر اصلی آشکار مبتنی ساخت و آن عبارت بود از اتفاق بر محال بودن وجود دو خدای قدیم و ازلی. او می گفت: هر کس معنا و صفتی قدیم برای خداوند ثابت بداند، به اثبات دو خدا پرداخته است. اما پیروان او چون به مطالعه کتب فلاسفه پرداختند، نظرشان منتهی به این شد که جمیع صفات را به علم و قدرت برگردانند و آن ها را دو صفت ذاتی قدیم بدانند، که بنا بر قول ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) دو اعتبار ذات قدیم است و بنا بر قول ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱ق) دو حال آن ذات است. ابوالحسین بصری (م. ۴۳۶ق) هم آن ها را به صفت واحده عالمیت برگردانید، و آن عین مذهب فلاسفه است» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۰).

از مجموع این گزارش ها این نکته به دست می آید که معتزله منکر صفات معانی، یعنی علم، قدرت، حیات، سمع و بصر به عنوان صفاتی برای خداوند بوده اند. آن ها به واسطه گرفتار نشدن به مشکل تعدد آلهه یا تعدد صفات قدیم در ذات خداوند، در ابتدا قائل به نفی صفات شدند. این دیدگاه برای اولین بار در نخستین نیمه قرن دوم، از سوی واصل بن عطا شایع شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۱۴). معتزله هنگامی که این نظریه را مطرح کردند، از سوی مخالفان به «معطله» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۴) مشهور شدند؛ بدین سبب، اکثر معتزله برای رهایی از شبهه

ص: ۹۵

تعطیل گفتند: صـفاتی که در آیات قرآن، مثل علم، قدرت و حیات به خداوند منسوب است، به ذات خداوند (اثبات ذات) بازگشت دارد. آنان معمولاً این بیان را به کار می برند که خداوند در ذات خود (لنفسه) عالم، قادر و حی است، نه با صـفاتی که آن صفات خارج از ذات خداونـد باشـد (قاضـی عبـدالجبار، ۱۳۹۳ق: ۳۴۷). تعـبیر اشـعری دربـاره این گروه از معـتزله چنین است: «فقـال اکثر المعتزله و الخوارج و کثیر من المرجئه و بعض الزیدیه ان اللّه عالم قادر حیّ بنفسه لا بعلم و قدره و حیاه» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

اما این بیان، مشکلاتی به دنبال داشت؛ اگر این صـفات گوناگون، به نسبتِ مساوی در ذات یکتای خداوند موجود است، این سؤال به وجود می آیـد که: آن ها چگونه با هم ربط پیدا می کنند و چگونه از هم متمایز می شوند؟ (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷) از این رو لازم بود، معتزلیـان معیـاری عقلانی بیابنـد که کیفیت وجودیِ صـفات و رابطه آن ها را با ذات خداونـد، تحلیل و بررسـی کننـد تا نظری همگان پسـند درباره نظریه وحدت (ذات و صـفات) داشـته باشـند و در عین حال، از این مشـکلات برحذر باشند. برای پاسخ به این پرسـش ها، دو دیـدگاه در بین معتزله پیـدا شـد؛ گروهی برای رهایی از این محـذور گفتند: حیثیت صـفات صـرفاً لفظی است؛ یعنی حیـثیت واقعی برای عـالم بودن و قـادر بودن وجود نـدارد. از این روی، به نظر معـتزله وقـتی گفته می شود: خـدا علم دارد، این علم داشـتن و عالم بودن چیزی جز ذات داشـتن نیست؛ یعنی عالم بودن، به معنای ذاتی است که می توانـد از صـفت علم نیابت کنـد؛ به عبـارت دیگر، هیـچ تفاوتی نـدارد که به این ذات گفته شود: موجودٌ یا عالمٌ. به دیگر سـخن، تفاوتی میان جمله: «ان الله عالمٌ» یا «ان الله موجودٌ» وجود ندارد(۱) (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴ ۱۶۶).

گروهی دیگر گفتند: صفات را به اعتبار خالق نمی گوییم، بلکه به اعتبار مخلوقات می گوییم؛ از این روی، وقتی گفته می شود: «ان الله عالمٌ»، به اعتبار ذاتش نیست، بلکه به اعتبار معلوم است. نتیجه چنین سخنی این است که ذات خداوند فاقد هر گونه صفتی است. تعـبیر اشـعری دربـاره این گروه از معتزله چنین است: «و منهم من قـال: له علم بمعنی معلوم و له قـدره بمعنی مقـدور و لم یطلقوا غیر ذلـك.» مطـابق ایـن عبـارت وقـتی گفتـه می شـود: لـهُ علـمٌ، «علـم» در این جـا به معنـای «معلـوم» است؛ یعنی در ذات خداونـد هیچ خصوصـیتی به نام «علم» وجود ندارد. بنابراین تعبیر «له علم» و «له قدرة»، تنها بیان گرِ نسـبت و اضافه ای میان ذات و معلوم و مقدور است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

۱- برای نمونه، در نظر ابوعلی، صفات خدا به معنای ذات اوست.

ص: ۹۶

نظریه عینیت صفات با ذات

یکی از نظریه هایی که به معتزله منسوب است، دیدگاه عینیت صفات با ذات خداوند است. مطابق این نظریه پس از اثبات صفات ذاتی خداوند، وجود صفات در خارج عین ذات خداوند دانسته می شود.

برخلاف اکثر معتزله (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴) که قائل به نیابت ذات از صفات و در واقع نافیِ صفات بودند، اولین کسی که به اصلاح اندیشه معتزله پرداخت، ابوالهذیل علاف بود. وی برخلاف جمهور معتزله، دیدگاه عینیت صفات با ذات را مطرح کرد و بر وفاق فیلسوفان، برای ذات خداوند صفاتی قائل شد، ولی آن صفات را عین ذات دانست. گزارش اشعری درباره دیدگاه ابوالهذیل چنین است: ابوالهذیل می گوید: او (خداوند) عالم است به علمی که خودِ اوست (انه عالم بعلم هو هو)، او قادر است به قدرتی که خودِ اوست، او حیّ است به حیاتی که خود اوست. وی درباره دیگر صفات نیز همین عقیده را در پیش گرفت که این صفات «لذاته» است. وی می گفت: هنگامی که می گویم: خداوند عالم است، برای او علمی ثابت می کنم که همان خداوند است؛ هم چنین از او جهل را نفی کرده و به معلومی می رسم که بوده یا خواهد بود. هرگاه می گویم: خداوند قادر است، عجز را از او نفی کرده، قدرتی را برای او ثابت می کنم که همان خداوند سبحان است، و علاوه بر آن به مقدوری نیز می رسم. وقتی می گویم: برای خداوند حیاتی هست، برای او حیاتی اثبات کرده ام که همان خداوند است، و علاوه بر آن مرگ و نیستی را از او نفی کرده ام (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

نکته قابل توجه در این گزارش آن است که با وجود این که ابوهذیل به لحاظ وجودشناسی صفات را عین ذات می داند، اما از منظر معناشناسی، صفات را به صورت سلبی تفسیر می کند. (۱)

به نظر اشعری، ابوهذیل این قول را از ارسطاطالیس گرفته است. وی می گوید: ارسطاطالیس در برخی از کتاب هایش گفته است: «ان الباریٔ علم کله قدره کله حیاه کله سمع کله بصر کله» و چون ابوهذیل این عبارت را دیده، پسندیده و گفته است: «علمه هو هو، قدرته هی هو» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۵). شهرستانی نیز می گوید: او در این رأی، راه فلاسفه را پیموده و رأی خود را از آنان اقتباس کرده است، زیرا بنا بر رأی فلاسفه، ذات باری، واحد است و کثرت به

۱- در میان متکلمان امامیه نیز افرادی مثل علامه حلی و فاضل مقداد، صفات را عین ذات می دانستند، اما از منظر معناشناسی به الهیات سلبی قائل بودند (ر.ک: اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۲)، نفی صفات در روایات اهل بیت(ع)، ش۲، ص۳۵)

ص: ۹۷

هیچ وجه در او راه ندارد و صفات همان ذات است و برگشت آن ها به سلوب و لوازم است، نه به معانی قائم بر ذات (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۴۱).

شهرستانی نظریه ابوالهذیل را به دیدگاه سلبیِ صفات (از منظر معناشناسی) تفسیر می کند. گفتنی است، او پس از نقل قول ابوالهذیل درباره صفات، به بیان فرق میان آن و جمهور معتزله می پردازد و می نویسد: فرق بین قول قائلی که می گوید: «عالم بذاته لا بعلم» و قول قائلی که می گوید: «عالم بعلم هو ذاته» این است که اولی، صفت را نفی می کند و دومی، ذاتی اثبات می کند که همان صفت است یا صفتی اثبات می کند که همان ذات است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۴).

نکته ای که لازم است درباره دیدگاه ابوالهذیل بیان شود این است که به نظر قاضی عبدالجبار، مراد ابوالهذیل همان دیدگاه ابوعلی است، اما او نتوانسته خوب از آن تعبیر کند(۱) (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱۹). با توجه به این که ابوعلی جبائی قائل به نظریه «نیابت ذات از صفات» (۲) است و با عنایت به این نکته که نظریه نیابت ذات از صفات، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات است، می توان این ادعا را مطرح کرد که از نظر قاضی عبدالجبار، دیدگاه ابوهذیل، همان نظریه رسمی معتزله، یعنی نظریه نفی صفات است.

آنچه درباره دیدگاه ابوالهذیل قابل تأمل است این است که ابوالهذیل به عینیتِ مصداقیِ ذات و صفات خداوند اکتفا نمی کند، بلکه آن ها را مفهوماً نیز عین هم دانسته و تصریح می کند: «معنی ان الله عالم معنی انه قادر و معنی انه حیّ انه قادر»؛ یعنی این که خدا عالم است، به معنای این است که او قادر است و این که خدا حیّ است، به معنای این است که او قادر است و چون از وجه اختلاف سؤال می شود مثلاً ـ اختلاف عالم، قادر و حیّ پاسخ می دهد: اختلاف آن ها به واسطه اختلاف معلوم و مقدور است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۶).

بر اساس این گزارش می توان گفت، نظریه عینیت ابوهذیل، کاملاً ـ با نظریه عینیت فلسفی متفاوت است، زیرا در نظریه عینیت فلسفی، تغایر مفهومی صفات، امری مفروض و مسلّم است. این که ابوهذیل اختلاف صفات را به اختلاف معلوم و مقدور ارجاع می دهد، حاکی از آن است که به لحاظ مفهومی نیز این صفات را عین هم می داند. بنابراین، منظور از عبارت «انه عالم بعلم

هو هو»، اتحاد مصداقی و مفهومیِ صفات خداوند است؛ در نتیجه می توان گفت نظریهٔ عینیت

۱- تعبیر «لذاته» درباره بیان دیدگاه ابوالهذیل نیز آمده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۵).

۲- در سطور آتی، به تفصیل به دیدگاه ابوعلی جبائی اشاره خواهیم کرد.

ص: ۹۸

ابوهذیل، قرائت دیگری از نظریهٔ نفی صفات است.(۱)

از نخستین کسانی که اندیشهٔ ابوالهذیل را مورد انتقاد قرار داد، ابن راوندی بود. وی در کتاب فضیحهٔ المعتزله به ردّ سخن او پرداخت و گفت: هیچ کس را از اهل زمین سراغ ندارم که جرئت کرده باشد چنین اعتقادی (که خدا، علم و قدرت است) را به قلب خویش راه دهد (خیاط، بی تا: ۱۲۷).

اشعری در ردّ این نظریه (عینیت صفات با ذات) می گوید: اگر صفات خدا همان خداست، پس باید (به جای کلمه خداوند) گفته شود: «ای علم خدا! مرا ببخش و به من رحم کن»، در حالی که از گفتن چنین کلماتی ابا داریم. اشکال دیگر وی این بود که: کسی که بگوید عالم، ولی علمی ثابت نداند، تناقض گفته است؛ مثل این است که بگوید علم دارد، ولی عالم نیست (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۱۴۴).

بغدادی نیز در ردّ نظریه ابوالهذیل می گوید: اگر علم و قدرت خداوند، عین ذات خداوند باشد، باید خداوند علم و قدرت باشد، و اگر چنین باشد، محال است عالم و قادر باشد، زیرا نمی شود علم، عالم یا قدرت قادر باشد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷). بنابراین می توان گفت، از منظر اشاعره، نظریه عینیتِ ابوهذیل همان دیدگاه نفی صفات است.

اشکال دیگری که متوجه نظریه ابوهذیل است این که در صورت یکی بودن صفات با خداوند، پس باید خود صفات نیز یکی باشند؛ یعنی علم خداوند باید با قدرتش یکی باشد.

به نظر می رسد، ابوهذیل متوجه این اشکال بود؛ لذا وی با اشاره به تفاوت میان متعلق های موضوع سعی کرد از اشکال مزبور فاصله بگیرد. از نظر او، با این که به دلیل یکی بودن با خداوند، صفات با یکدیگر برابرند، اما متفاوت نیز هستند، زیرا معلوم همان مقدور نیست. بنابراین، از منظر خود ابوهذیل نظریه عینیت (مصداقی و مفهومی) با نظریه نفی مطلق صفات، متفاوت بود. به نظر می رسد، این دلیل چندان قانع کننده نبود، زیرا محلّ نزاع روی این مسئله بود که: آیا در ذات خداوند، صفات وجود دارند؟ و اگر وجود دارند، اختلاف صفات چگونه قابل تصور است؟ ابوهذیل در پاسخ به این پرسش، با توجیه این که منظور از اختلاف بین صفات، اختلاف بین متعلق صفات است، از محلّ نزاع خارج شد و به نوعی اشکال را از دایره ذات خداوند، خارج و به بیرون از ذات (عالم مخلوقات) منتقل کرد!

۱- با توجه به این که ابوهذیل قائل به عینیت مفهومی صفات با ذات است، می توان به این نتیجه رسید که وی نیز نتوانسته از نظریه نفی صفات عدول کند، زیرا قائلان به عینیت ذات و صفات، همواره تغایر مفهومی را امری مفروض می گیرند و به واسطه تغایر مفهومی صفات، صفات ذاتی خداوند را اثبات می کنند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۰).

ص: ۹۹

شبهه دیگری که متوجه نظریه ابوالهذیل بود این است که این صفات خداوند چگونه در ذات تحقق دارند؟ اگر گفته شود چیزی جز ذات نیستند که همان نظریه رسمی معتزله (نفی صفات) ثابت می شود و اگر گفته شود حقیقتاً صفاتی وجود دارد، محلّ این صفات کجاست؟ این شبهات و اشکالات باعث شد افرادی مثل ابوعلی جبائی، قرائت دیگری از نظریه نفی صفات را مطرح کنند. در ادامه به این نظریه اشاره خواهد شد.

نظریه نیابت ذات از صفات

بر اساس این نظریه، ذات آفریدگار نایب و جانشین صفات است؛ به این معنا که برای اطلاق صفت بر خداوند، تنها ذات بسیط خداوند کفایت می کند و هیچ معنا و خصوصیتی برای اطلاق صفات بر خداوند در نظر گرفته نمی شود، زیرا خود ذات از تمام صفات نیابت می کند؛ به دیگر سخن، در غیر خداوند اتصاف صفات منوط است به عروض عرضی نسبت به ذات یا وجود خصوصیتی در درون ذات، اما درباره خداوند اصلاً چنین معنایی لازم نیست. ذات حق تعالی به گونه ای است که از همه صفات کمالی (علم، قدرت و حیات) نیابت می کند. این نظریه را به نظّام، عبادبن سلیمان و ابوعلی جبائی نسبت داده اند.

نظام بر این باور بود که ذات خداوند، از صفاتش نیابت می کند. او می گفت: خداوند از ازل عالم، حیّ، قادر، سمیع، بصیر و قدیم است؛ بنفسه، نه با علمی، حیاتی، قدرتی، سمعی، بصری و قدمی. هم چنین قول او در سایر صفات ذات و معنای عالم، قادر، حیّ، سمیع، بصیر و قدیم، اثبات ذات و نفی ضدّ آن ها، یعنی جهل، عجز، موت، ناشنوایی و نابینایی است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۶).

مطابق این عبارت، به باور نظام صفات خداوند، اثبات ذات او و در عین حال، نفی سلبیاتِ همین صفات است. بنابراین، از نظر وی، صفات به این سبب با ذات اختلاف دارند که به طور کلی متضادهای خود را از خداوند نفی می کنند و اختلاف آن ها به سبب اختلاف ذاتیِ صفات با ذات نیست.(۱)

۱- این مسئله، یکی از مسائل بسیار مهم در قضیه ذات و صفات از دیدگاه معتزلیان است. توضیح این که معتزلیان، صفات را همان ذات و غیرمغایر با آن می دانند؛ از این رو صفات، حقایق مستقل از ذهن نیستند، بلکه صرفاً اعتبارات ذهنی هستند و به این دلیل ممکن است، وجوه اعتبارات، در نظر به شیء واحد، اختلاف پیدا کند، بی آن که این امر مستلزم تعدد در ذات آن شیء باشد؛ برای مثال، ممکن است جوهر را به صورت امری متمایز، قائم به ذات و پذیرای عرض توصیف کنیم. ذات واحد الهی نیز به همین صورت است؛ یعنی صفات، از طریق تعدد وجوه اعتبارات، متعدد می شوند؛ برای مثال، منظور از عبارت «خدا علم است»، اثبات علم که همان ذات اوست برای خدا و نفی جهل از ذات اوست.

ص: ۱۰۰

نکته قابل تأمل درباره دیدگاه نظام این است که وی وحدت مفهومیِ صفات را نمی پذیرد و تنها وحدت مصداقی را قبول می کند؛ چنان که وقتی از وی سؤال می شود: اگر جز ذات چیزی نیست، پس چرا صفات متعدد و قول عالم، قادر، حیّ و امثال آن با هم مختلف است؟ زیرا در این صورت لازم می آید معنای عالم، همان قادر و امثال آن بوده و علاوه بر وحدت مصداقی ذات و صفات، آن ها مفهوماً نیز وحدت داشته باشند و در نتیجه، اطلاق صفات متعدد مختلف بر او، به نظر غیر قابل توجیه آید. وی در پاسخ قبول نمی کند که معنای عالم، همان معنای قادر، حی و... باشد؛ یعنی وحدت و عینیت مفهومیِ صفات را نمی پذیرد و اختلاف صفات را معلول اشیای متضادی از قبیل جهل، عجز، موت و... می داند که از ذات متعال نفی می شود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۷). وی گاهی هم اطلاق صفات، البته فقط علم و قدرت را بر خداوند، از باب توسع می داند، که مقصود از آن تثبیت عالم بودن و قادر بودن خداوند است، اما در عین حال نمی گوید خداوند را حیات و سمع و بصر است، زیرا خداوند بر خود اطلاق علم و قدرت کرده و فرموده است: «انزله بعلمه» (نساء: ۱۶۶) و «اشد منهم قوۀ» (فصلت: ۱۵)؛ لذا وقتی گفته می شود او را علم و قدرتی هست، از باب توسع و تثبیت است به این که او عالم و قادر است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۷).

اشعری می گوید: عباد بن سلیمان نیز عقیده داشت، خداوند عالم، قادر و حیّ است؛ البته برای خدا علم، قدرت، حیات، سمع و بصر ثابت نمی دانست، بلکه می گفت او عالم است نه به علمی، قادر است نه به قدرتی، حیّ است نه به حیاتی، شنواست نه به سمع و شنوایی و به همین نحو است دیگر اسمایی که نه به دلیل فعل خود او و نه به سبب فعل غیر او، به آن ها نامیده می شود. او منکرِ عقیده کسانی بود که می گفتند او «لنفسه یا لذاته» عالم، قادر و حیّ است. وی هم چنین منکرِ نام بردن از نفس و ذات برای خداوند بود و نیز منکرِ آن بود که گفته شود برای خداوند علم، قدرت، سمع، بصر، حیات یا علمی هست. وی می گفت: این که گفته ام «عالم»، اثبات اسمی است برای خداوند که همراه آن علم به معلوم است؛ این که گفته ام «قادر»، اثبات اسمی است برای خداوند که همراه آن علم به مقدورات دارد. وی می گفت: این که به خداوند گفته شود «عالم»، مفهومش عین اطلاق کلمه «قادر» بر خداوند نیست. هم چنین در سایر صفات نیز چنین است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴ ۱۶۵).

از گفته عباد بن سلیمان بدین صورت که: «هنگامی که می گویم خدا داناست... تواناست... زنده است، مقصودم دادنِ نامی به خداست»، کاملاً آشکار است که وی منکرِ واقعیات صفات بوده و به آن ها تنها همچون نام هایی از خدا نظر می کرده است؛ به همین جهت، فرمول او چنین

ص: ۱۰۱

بوده است: «خدا داناست نه به سبب علم؛ تواناست نه به سبب قدرت؛ زنده است نه به سبب حیات».

نکته دیگر این که، شیوه وی در نفی صفات با دیگر هم کیشان معتزلی اش که هریک به نوعی صفات را به ذات خداوند برمی گرداندند، متفاوت بود، زیرا وی معتقد بود خداوند ذات و نفس ندارد؛ از این روی، وی قید «لنفسه» و «لذاته» را درباره خداوند جایز نمی دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۴).

از دیگر متکلمان معتزله که نظریه نیابت به وی نسبت داده شد، جاحظ بود. از عبارت وی در کتاب الحیوان برمی آید که قولِ او در صفات، همان قول جمهور معتزله، یعنی نظریه نیابت است؛ چنان که می نویسد: «دهری دانست که ما معتقدیم پروردگاری داریم که مخترع اجسام است و او حیّ است نه به حیاتی و عالم است نه به علمی» (جاحظ، ۱۳۹۸ق، ۴: ۹۰). البته شهرستانی می گوید: جاحظ قائل به نفی صفات بوده و مذهب جاحظ در نفی صفات، مذهب فلاسفه است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۸۹)؛ یعنی مانند فلاسفه بر این باور بوده که خدا صفاتی، از قبیل علم، قدرت و حیات دارد که مصداقاً عین ذات و مفهوماً مخالف یکدیگر و غیرذاتند.

سخنِ ابوعلی جبائی نیز قرائتِ دیگری از نظریه نیابت ذات از صفات بود. وی بر این باور بود که صفات خداوند حقیقتاً وجود دارد، اما لذاته است. شهرستانی نظریه جبائی را این گونه نقل می کند: «الباریٔ تعالی عالم لذاته قادر حیّ لذاته و معنی قوله: لذاته ای لایقتضی کونه عالما صفهٔ هی علم، أو حال توجب کونه عالما» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

وی معتقد به صفات ازلی ذاتی برای خداوند بود و آن ها را مقتضای ذات خداوند می دانست. ابوعلی جبائی ذات باری تعالی را علت عالم، قادر، حیّ و موجودبودن می دانست(قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۱۱۸). در واقع، نظریه ابوعلی جبائی در مخالفت با نظریه ابوالهذیل که می گفت: ان الله عالم بعلم هوهو مطرح شد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷)، زیرا به نظریه ابوالهذیل این اشکال وارد شد که صفاتی که عین ذات هستند، چگونه در ذات تحقق دارند. اگر گفته شود که چیزی جز ذات نیستند، نظریه رسمی معتزله (نفی صفات) ثابت می شود و تغییری در اصلاح نظریه نفی صفات به وجود نمی آید، اما اگر گفته شود حقیقتاً صفاتی وجود دارد، این اشکال پیش می آید که محلّ این صفاتی که به نحو حقیقی (نه اعتباری) وجود دارند، کجاست؟ اگر گفته شود درون ذات است، گرفتار محذور بزرگ تری می شود، زیرا التزام به این سخن، موجب تعدد و تکثر در ذات می شود. شاید این اشکالات باعث شد که فردی مانند ابوعلی جبائی، به نظریه ای دیگر روی آورد. وی برای رهایی از این محذور گفت: صفات خداوند حقیقتاً وجود دارد، اما لِذاته است.

ص: ۱۰۲

ابوعلی با مطرح کردن قیـد «لذاته» می خواست به گونه ای از شـبهه تعطیل فرار کند. وی از سویی، دیدگاه ابوالهذیل را برای فرار از شبهه تعطیل کافی نمی دانست و از سوی دیگر، می خواست به نحو حقیقی صـفاتی را برای خداونـد ثابت کنـد؛ بدین سـبب گفت: ذات خداوند به گونه ای است که منشأ تمام صـفات می باشد. ابوعلی می خواست از هر گونه زبان و لغت پرهیز کند که هدف آن، ظاهراً جنبه شـیئیت بخشیدن به چیزی در خدا باشد که این صفات به آن نسبت داده می شود. بنابراین، تنها این کافی نیست که گفته شود علم، معنایی در خـداست؛ حتی با در نظر گرفتن این محدودیت که این معانی، صـفاتی از خود ندارند که بنا بر آن بتوان آن ها را موجود یـا معـدوم و قـدیم یا محـدث خوانـد. به اعتقاد ابوعلی، مجاز شـمردن این معانی در خـدا، به یگانگی کامل او آسـیب می رساند؛ بدین سبب بهتر آن است که گفته شود خدا به ذات خود می داند و به ذات خود زنده و تواناست.

اما بر نظریه ابوعلی این اشـکال وارد بود که شـما صـفات زایـد بر ذات را قبول ندارید؛ پس این صـفات باید در محلی وجود داشـته باشـند. از سویی، به این که صـفات داخل ذات باشـند قائل نیستیـد و از سوی دیگر، به این که خارج از ذات هم باشـند قائل نیستید؛ پس این سؤال پیش می آید که آن صـفت که ذات الهی منشأ آن شده، کجاست؟ شاید همین نظریه و اشکالات وارد بر آن، موجب پیدایش نظریه پسرش ابوهاشم شد، که بعدها این نظریه به نظریه «حال» بهشمیه معروف شد.

نظریه احوال

یکی از آرایی که در تبیین رابطه ذات و صـفات بیـان شـده، نظریه احوال است. مبتکر این نظریه، ابوهـاشم جبـائی است. ابوهاشم در مسئله صـفات خداوند به نگرشـی رسید که هم با نگرش صفاتیه مخالف بود و هم با نگرش مخالفان صفاتیه. همان طور که پیش تر گفته شـد، پدر ابوهاشم، یعنی ابوعلی جبائی عقیده داشت صـفات خداوند «لذاته» است. اشـکالی متوجه این نظریه بود و آن این که آن خصوصـیت که ذات الهی منشـأ آن شـده، کجـاست؟ ابوهاشم تلاش کرد تا با مشـکلِ نظریه پـدرش مواجه نشود. از سویی، باید مشکل تعطیل را حل کند، چون در نظر وی نفی صفات باطل است و از سوی دیگر، باید تکثیر صفات در ذات را که منجر به شرك می شود، حـل کنـد. شایـد همین نظریه و اشـکالات وارد بر آن باعث شـد وی نظریه «حال» را مطرح کنـد. ابوهاشم نمی توانست به نظریه پـدرش ملتزم شود، چراکه در نظر ابوعلی جبائی ذات و صـفات متحدند و در واقع ذات، منشأ صـفات می شود و این به معنای نفی وجود واقعی صفات

ص: ۱۰۳

بود. از سوی دیگر، ابوهاشم با نظریه صفاتیه مواجه بود که صفات خداوند را اموری واقعی می دانستند و آن ها را زاید بر ذات خداوند تصور می کردند. ابوهاشم نظریه سومی را که حدّ وسط آن دو باشد، ابداع کرد. او می گفت: صفات خداوند حالاتی است که موجود نیستند تا تعدد قدما و ترکیب لازم آید؛ از سوی دیگر، معدوم هم نیستند تا صفات نفی شوند. او برای رهایی از این تنگنا، از مفهومی به نام «حال» سخن به میان آورد که به عقیده او نه جوهر است، نه عرض و نه معدوم است، نه موجود (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۵). ابوهاشم جبائی درباره صفات خداوند می گفت: صفات احوال، ثابت برای ذات هستند و یک حالت دیگر در واجب، سبب این صفت شده است (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۵). ابوهاشم معتقد بود، خداوند حالتی دارد که آن حالت، غیر از ذات و موجود بودن است و آن حالت را «صفت» نامیده است که به تنهایی قابل شناخت نیست، بلکه با ذات شناخته می شود. ویژگی آن حالت این است که نه موجود است، نه معدوم و نه معلوم است، نه مجهول (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۹۲).

به گفته بغدادی، ابوهاشم نظریه پدرش را که می گفت: «الله عالم لنفسه و قادر لنفسه» قبول نداشت، به دلیل این که ذات واجب تعالی نمی شود علتِ عالم بودن و قادر بودن خودش باشد؛ از این رو معتقد بود، خداوند بر حالتی است که به خاطر آن حالت، عالم است و هم چنین قادر و سایر صفات، و او این احوال را نه موجود می دانست، نه معدوم (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷).

تغییر و تحولی که ابوهاشم در نظریه پدرش (ابوعلی جبائی) انجام داد، برای پاسخ گویی به این اعتراض بود که اگر خدا به خود عالم و قادر باشد، آن گاه لازم می آید که صفت «عالم»، همان معنا را داشته باشد که صفت «قادر»، زیرا هردو تنها به ذات الهی بازمی گردند. پاسخ ابوهاشم آن نیست که منکرِ علم خدا به وسیله خود او شود، بلکه این سخن را تلطیف می کند و می گوید: صفت «عالم» که درباره خدا گفته می شود، به معنای وجود علمی در خدا نیست، بلکه معرف خدا در حال دانستن است؛ «قادر» که به خدا گفته می شود، اشاره به قدرتی در خدا نیست، بلکه اشاره است به خدا در حال قدرت داشتن، و... . به دیگر سخن، به اعتقاد ابوهاشم، صفت معرف علمی در خدا نیست، بلکه خدا را همچون عالم معرفی می کند. حالتی از علم را در خدا معرفی نمی کند، بلکه معرف خدا در حالتی از علم است.

البته این نظریه نیز مخالفانی داشت. ابوعلی جبائی، پدر ابوهاشم، اشکالاتی بر این نظریه وارد کرد؛ یکی این که چون ابوهاشم صفات را به عنوان وجودات واقعی انکار می کند، بنابراین احوال او یا باید تنها الفاظ و اصطلاحات عمومیِ قابل حمل بر اشیا باشد و یا وجوه عقلی و امور

ص: ۱۰۴

اعتباری، نه واقعی؛ بلکه چون نسبت ها و اضافاتند، پس صفات، امور واقعی نیستند(۱). دوم، موجود و معدوم ندانستن احوال، تناقض گویی است و اعتقاد به حدّ وسط میان وجود و عدم است، که قابل تصور و تعقل نیست و محال بودن اجتماع نقیضین، از بدیهیات است؛ بنابراین، تصور صفات به صورت احوالی برای ذات واجب، امری نامعقول می باشد که پذیرفته نیست (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۱۴ ۲۱۸).

نتیجه

با توجه به این که نظریه نفی صفات، به برخی رهبران و دانشمندان فرقه های قدریه و معتزله نسبت داده شده، می توان به این نکته اشاره کرد که نظریه نفی صفات، دیدگاهی کاملاً مشهور در میان معتزلیان بوده است. نظریه نفی صفات در میان معتزله نخستین، کاملاً پذیرفته شده بود، زیرا مؤسس فرقه معتزله، همچون واصل بن عطا چنین دیدگاهی داشته است؛ افزون بر این، صاحبان ملل و نحل نیز نظریه نفی صفات را به اکثر معتزله نسبت می دهند. اما متکلمان معتزلیِ پس از واصل، به سبب شبهاتی که به نظریه نفی صفات از سوی مخالفان مطرح شد، سعی کردند این نظریه را تعدیل کنند؛ بنابراین افرادی چون نظّام، عباد بن سلیمان و ابوعلی جبائی به نظریه نیابت ذات از صفات قائل شدند. البته این نظریه نیز نتوانست پاسخ گوی شبهات مخالفان باشد، زیرا در نظریه نیابت، صفات ثبوتی ذاتیِ متمایز از ذات، قابل تصور نبود؛ بنابراین تغییر محسوسی در نظریه نفی صفات حاصل نشد. این مسئله سبب شد که ابوهذیل برای اولین بار در معتزله، نظریه عینیت را مطرح کند. از قرائت ابوهذیل درباره دیدگاه عینیت و این که وی صفات خداوند را مصداقاً و مفهوماً یکی می دانست، می توان به این نتیجه رسید که این قرائت نیز با دیدگاه سلبیِ صفات چندان تفاوتی نداشت، زیرا اکثر فلاسفه و متکلمانی که قائل به نظریه عینیت ذات با صفاتند، دست کم تغایر مفهومیِ صفات را می پذیرند و از طریق تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی، صفات را برای ذات اثبات می کنند. حاصل سخن آن که، بزرگان معتزله هر یک به دلایل گوناگون، هرگونه صفت را از ذات خداوند نفی نکردند و برای فرار از نظریه نفی صفات، نتوانستند نظریه جامع و درستی ارائه دهند. آن ها تنها در قالب قرائت های گوناگون، سعی کردند این گونه وانمود کنند که برای ذات خدا، صفاتی قائلند که همین امر موجب اختلاف و تنوع اقوال در میان آن ها شد.

۱- این عبارت از ابوعلی، حاکی از این است که نظریه «حال»، تنها اعتبار ذهن هستند و در واقع، هیچ حظی از وجود ندارند.

ص: ۱۰۵

منابع

۱. اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۲) نفی صفات در روایات اهل بیت(ع)، تحقیقات کلامی، ش۲،ص۳۵

۲. اسفراینی، ابوالمظفر، (بی تا)، التبصیر فی الدین، تعلیق: محمد زاهد کوثری، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث، چاپ اول.

۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۹۷ق)، الابانه، تحقیق: حسین محمود، قاهره، دارالانصار، چاپ اول.

۴. ، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان (ویسبادن)، فرانس شتاینر، چاپ سوم.

۵. آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۶. ایجی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم، شریف رضی، چاپ اول.

۷. باقلانی، ابوبکر، (بی تا)، التمهید، مصر، دارالکتب العلمیه.

۸. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ سوم.

۹. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالآفاق، دارالجیل، چاپ اول.

۱۰. ، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، مکتبهٔ الهلال، چاپ سوم.

۱۱. بلخی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳ق)، فضل الاعتزال، تحقیق: فؤاد سید، تونس، الدارالتونسیه.

۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۳۸۸ق)، الحیوان، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، چاپ افست.

۱۳. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، الارشاد، تعلیق: زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۴. حنبلی، ابن عماد، (۱۴۰۶ق)، شذرات الذهب، تحقیق: محمد الأرناووط، دمشق بیروت، دار ابن کثیر، چاپ اول.

۱۵. خیاط، ابی الحسین، (بی تا)، الانتصار، تحقیق: محمد حجازی، قاهره، مکتبه الثقافهٔ الدینیه.

۱۶. سامی النشار، علی، (۱۴۲۹ق)، نشأهٔ الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دارالسلام، چاپ اول.

۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.

۱۸. ، (۱۴۲۵ق)، نهایهٔ الاقدام، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۲۰. قاضی، عبدالجبار بن احمد ، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.

۲۱. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۵)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره، الدارالمصریه.

۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی، چاپ اول.

ص: ۱۰۶

مفهوم سازی جدید از قاعده لطف و وجوب آن در آثار آیت الله سبحانی

اشاره

موسی ملایری(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۸/۲۰

چکیده

غالب متکلمان پیشین بر این مبنا که ارسال رسل از مصادیق لطف مقرِّب است، از طریق قاعده لطف به اثبات ضرورت ارسال رسل می پرداختند. از تعابیر علامه حلی در کشف المراد، برخی چنین استنباط کردند که ارسال رسل از مصادیق لطف نیست؛ و به همین سبب، قاعده لطف از نظر ایشان کارآیی خود را برای اثبات ضرورت نبوت از دست داد. از سوی دیگر، از شیخ مفید به بعد، نظریه ای رواج پیدا کرد که لطف را عقلاً ـ واجب نمی دانست و در نتیجه، کارآیی آن را در اثبات مسائل عقیدتی به چالش می کشید. آیت الله سبحانی برای حل این مشکل، قائل به تفصیل شده و بر آن است که برخی مصادیق لطف مقرِّب، عقلاً ـ واجب و برخی وجوب عقلی نداشته و تنها لازمه جود و تفضل خداوندند. در مقاله حاضر، مباحث مذکور در آثار آیت الله سبحانی بررسی شده و حدود توفیق و کارآیی آن ها مورد ارزیابی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

لطف مقرِّب، لطف محصِّل، تطوّر تاریخی نظریه لطف، اقسام لطف، شبهات قاعده لطف.

۱- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.

ص: ۱۰۷

مقدمه

پژوهش گرانی که نظریه لطف، مدلول و اصول و فروعش را در آثار آیت الله سبحانی و دیگر متکلمان مورد مطالعه تطبیقی قرار داده باشند، دریافته اند که اختلاف ها و تفاوت آرا در کلیات و جزئیات این قاعده، میان ایشان و پیشینیان کم نیست. تعریف «لطف مقرِّب» و «لطف محصِّل» در آثار ایشان با آنچه سایر متکلمان از آغاز تا اوایل قرن چهاردهم هجری عرضه می کردند، یکسان نیست. همین اختلاف نظر در مفهوم و تعریف «لطف» سبب اختلاف هایی دیگر شده است. پاسخ ایشان به مهم ترین شبهه قاعده لطف، یعنی شبهه «عدم وجود حد یقف» در لطف مقرِّب نیز با پاسخ های دیگران به کلی متفاوت بوده است؛ حتی می توان گفت، قاعده مذکور در آثار ایشان لباسی نو پوشیده و به گونه ای دیگر ظاهر شده است.

در این مقاله، پرسش هایی درباره قاعده مذکور مورد بررسی قرار می گیرد: تفاوت آرای ایشان در زوایای مختلف قاعده لطف با دیگران چیست؟ منشأ این تفاوت ها و اختلاف نظرها چه بود؟ آیا نظریه لطف در لباس جدید خود، کارآمدتر شده است؟ آیا در این قالب بهتر می توان به اشکالات کهن این قاعده پاسخ داد؟ و آیا از قوّت منطقی بیشتری برخوردار شده است؟

اگرچه هدف این مقاله، بررسی مسئله لطف در آثار آیت الله سبحانی است، برای بیان تفاوت آرای ایشان با دیگران ناچار بودیم نگاهی تاریخی به آرای پیشینیان نیز داشته باشیم.(۱)

در سه دهه اخیر، مقالات و نوشته های فراوانی درباره قاعده لطف و زوایای مختلف آن به چاپ رسیده است، اما درباره تأملات آیت الله سبحانی در مورد این قاعده، مطلبی یافت نشد، مگر در حدّ دو انتقاد که در متن مقاله مطرح می شوند. ناقدان بدون توجه به خاستگاه و ضرورت تاریخی منطقی این نوسازی، چنین اظهار داشته اند که چنین مفهوم و تعاریفی از لطف، نزد پیشینیان یافت نمی شود.

چیستی و اقسام لطف

«لطف» نزد قدمای متکلمان شیعه عبارت است از: هرچه انسان را به جانب طاعت فرا خوانده و سوق دهد، که بر دو نوع است: لطف محصِّل و لطف مقرِّب.(۲)

۱- برخی مباحث تاریخی را که در این مقاله به سرعت از آن ها عبور کرده ایم و شاید مستندات آن ها کافی به نظر نرسد، در مقاله ای دیگر به نام «تطور مضمون و مدلول قاعده لطف در کلام شیعه» به تفصیل مورد بررسی قرار داده ایم.

۲- البته نام گذاری دو قسم مذکور به «محصِّل» و «مقرِّب»، مربوط به قرن ها بعد است. به احتمال فراوان، این نام گذاری از علامه حلی باشد. اگرچه عبارت «مقرب الی الطاعه» در آثار قدما برای لطف مقرب به کار می رفت، اما برای توصیف است و نه تسمیه؛ لذا «الی الطاعه» به دنبال «مقرب» می آمد. در عین حال ما برای سهولت بحث، این دو اصطلاح را به عنوان دو نام برای اقسام مذکور، حتی پیش از علامه حلی استفاده خواهیم کرد.

ص: ۱۰۸

«لطف محصِّل» آن است که با وجود آن، طاعت محقق می شود. پس محصِّل (اسم فاعل)، یعنی آنچه سبب تحصیل و تحقق طاعت است. به بیان دیگر، لطفی است که با وجود آن، ملطوف فیه بالضروره اما اختیاراً از مکلف سر می زند. این قسم از لطف، همان «عصمت» است که با وقوع آن، معصوم بالضروره از معصیت اجتناب و به طاعت عمل می کند.

و «لطف مقرِّب» عبارت است از: آنچه عبد را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می کند؛

به شرط آن که به حدّ اجبار نرسد و عمل به تکلیف بدون آن نیز ممکن باشد. سیدمرتضی

(م. ۴۳۶ق) می نویسد: «اعلم ان اللطف ما دعی الی فعل الطاعه و ینقسم الی ما یختار المکلف عنده فعل الطاعه و لولاه لم یختره. و إلی ما یکون أقرب الی اختیارها. و کلا القسمین یشمله کونه داعیاً» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۰).

اما از خواجه طوسی (م. ۶۷۲ق) به بعد، تقسیم مذکور اهمیت خود را از دست داد و لطف محصِّل نیز در لطف مقرّب گنجانده شد (۱)؛ حتی متکلمان بسیاری هنگام تعریف لطف، فقط از لطف مقرب سخن می گویند و به تدریج مفهوم لطف، به لطف مقرِّب اختصاص پیدا می کند.(۲)

ابداع مفهومی جدید از لطف

تعاریف مذکور از لطف مقرِّب و محصِّل در حد تتبع نگارنده بین متکلمان شیعه تا اوایل قرن پنجم یا اواخر قرن چهاردهم، یعنی سال چاپ توضیح المرادِ سیدهاشم حسینی طهرانی

(م. ۱۴۱۱ق) که تعلیقه ای بر کشف المراد علامه حلی است، به همان منوال ادامه داشته است. او در تعلیقات خود بر مبحث لطف، مفهومی جدید از لطف را ابداع می کند که در آثار پیشینیان دیده نمی شود و این معنای جدید را «لطف محصِّل» می نامد. از آن جا که این مفهوم سازی جدید، مبنای بسیاری از مباحث مطرح شده در آثار آیت الله سبحانی است، ناچاریم قدری مفصل تر در باب آن سخن بگوییم.

۱- این ادغام شاید به این دلیل بود که لطف محصِّل (عصمت) از آن جا که مفهومی نسبی است اگر نسبت به معصوم سنجیده شود، مصداق لطف محصِّل خواهد بود، اما اگر نسبت به سایر مکلفان در نظر گرفته شود، لطف مقرِّب است، چراکه مکلفان با وجود معصوم، از معصیت دور و به طاعت نزدیک خواهند شد.

۲- به نظر می رسد، بعد از خواجه فقط علامه حلی است که در کشف المراد و بعضی دیگر از آثار خود از لطف محصِّل نیز سخن گفته است؛ چنان که آیت الله سبحانی می گوید: «غیر ان العنایه باللطف المقرّب فی الکتب الکلامیه اکثر من المحصِّل» (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۶)، بلکه اساساً تا آنجا که ما میدانیم بعد از علامه حلی سخنی از لطف محصِّل به معنای مذکور در میان نیست.

ص: ۱۰۹

فهم این مفهوم جدیـد و درک نقش آن در سـرنوشت قاعده لطف، زمانی ممکن است که علل ظهور آن را به اختصار نشان دهیم تا آشـکار شود چه خللی در تعریف پیشینِ قاعده لطف وجود داشته و این ابداع جدید برای حل چه مشکلی صورت گرفته و سرنوشت این بحث در آثار آیت الله سبحانی چگونه رقم خورده است.

عوامل ظهور مفهوم جدید

چنان که می دانیم، یکی از مهم ترین کارکردهای قاعـده لطف در متون کلامی، اثبات ضـرورت ارسال رسل است. همه متکلمان تا زمان علامه حلی به همین شـیوه عمل می کردند، تا این که علامه حلی در کشف المراد اشـکالی را به این شـیوه وارد کرد که سبب برخی تحولات بعدی در سـرنوشت قاعده لطف گردید. اشکال علامه حلی بر اساس آنچه از ظاهر کلامش استنباط می شود این بود که ارسال رسل (تکلیف سمعی) لطف مقرِّب به حساب نمی آید، زیرا بر اساس تعریف، لطف مقرِّب بلکه هیچ لطفی نباید نقشی در تمکّن مکلف داشـته باشـد. به عبـارت دیگر، شـرط لطف آن است که انجام ملطوف فیه بـدون لطف نیز مقـدور باشـد؛ حال آن که بدون ارسال رسل و بدون ابلاغ تکلیف، عمل به تکلیف و طاعت و معصیت نسبت به آن محال است. بنابراین نمی توان اصل ارسال رسل و ابلاغ تکلیف را لطف مقرِّب دانست. به جهت حساسیت موضوع، عین عبارت ایشان را می آوریم: «هذا [ای اللطف] بخلاف التکلیف(۱) الـذی یطیع عنـده، لأنّ اللطف أمر زائـد علی التکلیف، فهو من دون اللطف یتمکن بـالتکلیف من أن یطیع أو لاـ یطیع و لیس کذلک التکلیف لأنّ عنده یتمکن من أن یطیع و بدونه لا یتمکن من أن یطیع أو لا یطیع، فلم یلزم أن یکون التکلیف الذی یطیع عنده لطفاً» (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

آیت الله سبحانی در تعلیقه بر عبـارت علامه نوشـته انـد: «حاصـله: أنّ اللطف غیر مؤثر فی التمکین بل أمر وراء القـدره و إلّا فلو کان مؤثراً فی حصول القـدره، لاـ یسـمی لطفاً و منه یظهر أنّ التکلیف لیس لطفاً لأنّه مما له حظ فی التمکین إذ لولاه لما حصل الامتثال. و مع ذلـک کلّه قـالت العـدلیه: الواجبـات الشـرعیه ألطـاف فی الواجبات العقلیه و لا بـد من الجمع بین ما ذکره الشارح من أنّ التکلیف لیس لطفـاً و هـذا الکلاـم الـذی یعرّف التکلیف الشـرعی لطفـاً، بنحو من الأنحـاء فتأمّـل» (سـبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸). سـیدهاشم حسینی طهرانی نیز در توضـیح المراد، کلام علامه را به همین صورت فهمیـده است (حسـینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۲). البته اکنون بحث مـا در صحت و

۱- اما برای تفسیر دیگری (تفسیر دوم) از کلام علامه حلی نک: (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۲۶۶). در این اثر گفته می شود علاـمه حلی، منکرِ لطفیت تکلیف نیست.

ص: ۱۱۰

سقم این تفاسیر از کلام علامه نیست. مدعای ما این است که به لحاظ تاریخی، تفسیر اول از کلام علامه حلی پدید آمده و قائلان به آن، برای حلّ مشکل چه چاره ای اندیشیده اند.

پی آمد این اشکالِ علامه حلی که در هیچ یک از آثارش از این پی آمد سخن نمی گوید، بلکه غالباً برخلاف مقتضای آن عمل می کند دو چیز بود؛ یکی این که از طریق قاعده لطف نمی توان بر ضرورت ارسال رسل استدلال کرد؛ لذا در کشف المراد شاید به همین دلیل چنین استدلالی را به معتزله نسبت می دهد.

برخی متکلمان پس از او مثل ملا نظرعلی طالقانی در کاشف الاسرار (طالقانی، ۱۳۷۳، ۱: ۱۱۱)، اسماعیل طبرسی نوری در کفایه الموحدین (طبرسی نوری، ۱۳۸۲ق، ۱: ۵۰۵) و نیز سیدهاشم حسینی طهرانی در توضیح المراد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ۶۰۲) به این نکته تصریح کرده اند که ارسال رسول لطف محسوب نمی شود، زیرا چنان که از تعاریف پیشینیان آشکار شد، از سویی لطف محصل به اصطلاح آن ها به کار اثبات ضرورت نبوت نمی آمد و به تدریج در لطف مقرب ادغام شد. و از دیگر سو، بر اساس اشکال علامه حلی، ارسال رسول لطف مقرب نیز به حساب نیامد.

نتیجه دیگر سخن علامه حلی این بود که با انکار دخول تکلیف در لطف مقرِّب، قاعده «التکالیف الشرعیه الطاف فی التکالیف العقلیه» که مبنای استدلال متکلمان بر ضرورت نبوت از طریق قاعده لطف است، مورد انکار قرار می گرفت. در هر صورت، پس از علامه حلی برخی متکلمان که از آن ها سخن گفتیم، بر مبنای روش او در کشف المراد مشی کردند و برخی دیگر مثل: فاضل مقداد، لاهیجی، سیدهاشم بحرانی، سیدعبدالله شبّر و... توجهی به کلام او نشان ندادند و همان شیوه پیشین را که تا زمان خواجه طوسی معمول بود(۱) در پیش گرفتند. کسانی که از علامه حلی پیروی کردند، در موضعی متناقض قرار داشتند، از سویی، ناچار بودند اصل ضرورت ارسال رسل را با تکیه بر قاعده لطف اثبات کنند و طریق کلامی دیگری برای این کار نمی شناختند و از سوی دیگر، بر اساس سخن علامه این روش را منطقاً درست نمی دانستند.

تا آن جا که می دانیم، این شیوه تناقض آمیز تا زمان سیدهاشم حسینی طهرانی (م. ۱۴۱۱ق) ادامه یافت. او در توضیح المراد ذیل سخن علامه حلی، ضمن پذیرش سخن علامه مبنی بر این که اصل تکلیف و ارسال رسل از مصادیق لطف مقرِّب نیست، و در نتیجه نمی توان ضرورت آن را از این

۱- خواجه طوسی ارسال رسل و تکلیف سمعی را لطف مقرّب دانسته و بر اساس قاعده لطف بودن تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی، به اثبات ضرورت ارسال رسل پرداخته است: «و هی [أی البعثه] واجبه لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۳).

ص: ۱۱۱

طریق اثبات کرد، برای حل مشکل، مفهومی جدید از لطف عرضه می کند که در آثار پیشینیان دیده نمی شود. او این معنای جدید را نیز لطف محصِّل نامیده است و در تعریف آن می گوید: «لطف محصِّل انجام امری است که سبب تحصیل غرض خلقت است» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰).

اما باید دانست که لطف محصِّل در این معنای جدید، با محصِّل به معنای قدما که پیش تر از آن سخن گفتیم، مشترک لفظی است. لطف محصِّل در معنای جدید عبارت است از: امری که اگرچه در تمکّن مکلف نقش دارد و به همین دلیل لطف مقرِّب به حساب نمی آید اما ترک و اهمال آن از سوی حق تعالی، ناقض غرض خلقت است. یکی از مصادیق چنین لطفی، ارسال رسل و ابلاغ تکلیف است(۱). سپس تذکر می دهد که بر اساس این معنا اولاً، ارسال رسول لطف است؛ ثانیاً، لطف به این معنا بدون قید و شرط و بدون شبهه بر خداوند واجب است، برخلاف لطف مقرِّب که نمی توان گفت به طور مطلق بر خداوند واجب است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰).

با این ابتکار، قاعده لطف مجدداً به گونه ای بازآفرینی شد که: اولاً، باز هم می توان با تمسّک به این قاعده ضرورت ارسال رسل را اثبات کرد؛ ثانیاً، اشکال های واردشده بر وجوب مطلق لطف مقرِّب، بر این مفهوم جدید از لطف وارد نیست. اکنون پس از ذکر این مقدمه طولانی که برای فهم سرنوشت لطف در آثار آیت الله سبحانی لازم بود، رویکرد ایشان را درباره اشکال علامه حلی و راه حل توضیح المراد بررسی می کنیم.

رویکرد آیت الله سبحانی

اشاره

در مجموعه آثار آیت الله سبحانی که در سال های گوناگون به طبع رسیده اند، با سه رویکرد متمایز نسبت به آنچه گذشت، مواجه می شویم.

رویکرد اول: قبول اشکال علامه حلی

آیت الله سبحانی در آثار مقدم ترش، مثل بحوث فی الملل و النحل و نیز الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل(۲) ، به روش علامه حلی سیر می کند؛ به این صورت که همانند علامه

۱- از تعابیر توضیح المراد چنین برمی آید که او «محصِّل» در کلام خویش را با «محصِّل» در کلام علامه حلی (محصل به اصطلاح قدما) یکسان می داند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰ ۶۰۲)، اما حقیقت آن است که این دو اصطلاح مشترک لفظی اند.

۲- جلد اول هر دو کتاب در سال ۱۴۰۸ قمری به چاپ اول رسیده است. طبع اول جلد سوم الالهیات که مشتمل بر بحث لطف است در سال ۱۴۰۹قمری به انجام رسیده، اما طبع اول جلد سوم الملل و النحل که مشتمل بر بحث لطف است بر ما معلوم نگردید، احتمالاً بین سال های ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۰قمری بوده است. در هر صورت، این دو کتاب مقدم بر آثار دیگری هستند که از آن ها سخن خواهیم گفت.

ص: ۱۱۲

قائلند اصل تکلیف (ارسال رسل) لطف مقرِّب به حساب نمی آید. از این رو، نمی توان از طریق وجوب لطف مقرّب، ارسال رسل را نیز واجب دانست. بنابراین، احتمالاً ـ به پیروی از صاحب توضیح المراد و یا به ابداع خویش، تمسک به مفهوم لطف محصِّل را به همان معنایی که در توضیح المراد(۱) آمده چاره حل مشکل دانسته و معتقد است اصل ارسال رسل، لطف محصِّل است؛ لذا از این طریق به اثبات ضرورت ارسال رسل می پردازد.

استاد به قرینه تعریفی که از لطف محصِّل در توضیح المراد به عمل آمده بود، به تعریف جدیدی از لطف مقرِّب نیز می پردازد که در آثار دیگران دیده نمی شود. عین عبارت ایشان چنین است: «إن اللطف، فی اصطلاح المتکلمین، یوصف بوصفین: ۱. اللطف المحصّل. ۲. اللطف المقرِّب... اللّطف المحصِّل عباره عن القیام بالمبادی و المقدمات التی یتوقف علیها تحقق غرض الخلقه و صونها عن العبث و اللغو، بحیث لو لا القیام بهذه المبادی و المقدمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغا عن الغایه... و من هذا الباب بعث الرسل لتبیین طریق السعاده و تیسیر سلوکها. و قد عرفت فی الأدله السابقه، أن الإنسان أقصر من أن ینال المعارف الحقه، أو یهتدی إلی طریق السعاده فی الحیاه، بالاعتماد علی عقله و الاستغناء عن التعلیم السماوی. و وجوب اللطف بهذا المعنی، لیس موضع مناقشه لدی القائلین بحکمته سبحانه... [و] اللطف المقرب عباره عن القیام بما یکون محصلا لغرض التکلیف بحیث لولاه لما حصل الغرض منه و ذلک کالوعد، و الوعید، و الترغیب و الترهیب، التی تستتبع رغبه العبد إلی العمل و بعده عن المعصیه» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲۵۳؛ سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۰۶۵۰۷).

تا این جا آشکار شد که در این دوره، در آثار هر دو متکلم مورد بحث، تحولی در تعریف لطف و چگونگی استفاده از آن برای اثبات ضرورت ارسال رسل رخ داد، اما پرسش این است که: آن ها آیا خود، به چنین تطوری و به اختلاف نظرشان با دیگران واقف بوده اند و یا اینکه بیش از تکیه و توجه به سابقه تاریخی، به بیان واقع نظر داشته اند؟ یا این که زاویه ای دیگر در بحث وجود دارد که بر نگارنده پوشیده است؟

پیش از این گفته شد که در توضیح المراد بین دو معنای لطف محصل، مغالطه اشتراک لفظ رخ داده است. به اعتقاد نگارنده در دو کتاب الالهیات و الملل و النحل آیت الله سبحانی نیز مسئله از همین قرار است. در این آثار، او نیز لطف محصل به معنای جدیدش را با لطف محصل به معنایی که

۱- دلیل ما بر این اخذ و اقتباس، همان شیوه معمول أخذ متأخران از متقدمان است، اما این که ایشان خودشان مستقلاً به همان نتایج توضیح المراد رسیده باشند، ممکن است.

ص: ۱۱۳

در نزد قدما رایج بود، یکی می داند. ما برای اثبات این نکته، سه شاهد ذکر می کنیم:

۱. در هر دو کتاب، تعاریف ابدعی خود از لطف را به متکلمان نسبت داده و می نویسد: «ان اللطف فی اصطلاح المتکلمان یوصف بوصفین، المحصل و المقرب...»، در حالی که می دانیم اصطلاح «لطف محصل» در نظر ایشان با آنچه متکلمان گفته اند، متفاوت است.

۲. در موضعی از همین دو اثر، ایشان بعد از ذکر تعریف «لطف مقرب» به شیوه متقدمان بیان می کند که قید «لم یکن له حظ فی التمکین» در تعریف پیشینیان از لطف مقرب، برای خروج لطف محصل بوده است؛ حال آن که لطف محصل به اصطلاح او برای پیشینیان مطرح نبود تا این که قیدی برای اخراج آن در تعریف ذکر کند. سپس در همان موضع به نقل تعاریف قاضی عبدالجبار از لطف مقرب و محصل می پردازد که نشان می دهد، تقسیم لطف به مقرب و محصل و نیز معنای مقرب و محصل در نظر خویش را منطبق بر دیدگاه قاضی عبدالجبار می دانند (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۰۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲).

۳. مهم تر از همه این که وقتی در کتاب الملل و النحل به بحث از اصول خمسه معتزله می پردازند، تمامی مباحث الالهیات درباره قاعده لطف را که حدود هفت صفحه بوده و مشتمل بر ابداع ایشان یا اقتباسش از صاحب توضیح المراد است عیناً و بدون کم و کاست به معتزله نسبت می دهند (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۰۶۵۱۴).

شواهد سه گانه فوق نشان می دهد، استاد دست کم هنگام تنظیم و تألیف این دو کتاب، به تفاوت دو معنای جدید و قدیم لطف محصل، نظر نداشته یا آنرا ناچیز شمرده اند. و چنین امری سبب بروز اسنادهای ناروا در آثار محققان خواهد شد.

با این همه، آیت الله سبحانی در تعلیقه های کشف المراد که به سال ۱۴۱۶ قمری یعنی شش سال پس از الالهیات به چاپ اول رسیده، به درستی می فرمایند: در کتاب الالهیات در باب مفهوم لطف محصل و مقرب، نظریات جدیدی عرضه شده که با آرای متکلمان به کلی متفاوت است: «و لا یذهب علیک أن لنا فی هذا الکتاب [أی الالهیات] اصطلاحاً خاصاً فی تفسیر المحصل و المقرب فی اللطف، لا یمتُّ لاصطلاح المعروف بین المتکلمان فیهما بصله، فلا تغفل» (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

رویکرد دوم: نقد نظریه علامه حلی و بازگشت به شیوه متکلمان پیش از علامه

در برخی آثاری که پس از الملل و النحل و الالهیات از آیت الله سبحانی منتشر شده است، رویکرد متکلمان متقدم پیش از علامه حلی به چشم می خورد. در این آثار، لطف به همان

ص: ۱۱۴

معنای مد نظر متقدمان، به مقرب و محصل تقسیم می شود و بر همان مبنا، وجوب بعثت انبیا اثبات می شود. نمونه چنین رویکردی در کتاب الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف که در سال ۱۳۸۱ شمسی به طبع اول رسیده، به چشم می خورد. در موضعی از این کتاب آمده است: «اللطف عباره عمّا یکون المکلّف معه أقرب إلی فعل الطاعه و أبعد عن فعل المعصیه و قد قسموا اللطف إلی: المقرِّب نحو الطاعه و إلی المحصِّل لها؛ فلو کان موجباً لقرب المکلّف إلی فعل الطاعه و البعد عن فعل المعصیه، فهو لطف مقرّب و لو ترتّبت علیه الطاعه فهو لطف محصّل» (سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶۳۷).

در این آثار، رویکرد علامه حلی مبنی بر این که تکلیف و ارسال رسل لطف مقرب به شمار نمی آید برخلاف آنچه در رویکرد اول گفته شد مورد نقد قرار می گیرد. آیت الله سبحانی در تعلیقه بر کشف المراد که به همین دوره مربوط می شود، می نویسد: رویکرد علامه حلی با قاعده «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه» که مورد قبول علمای امامیه است ناسازگار است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).(۱)

رویکرد سوم: جمع میان دو رویکرد پیشین

استاد در کتاب الفکر الخالد فی بیان العقاید، که به سال ۱۴۲۵ق (الف) به طبع اول رسیده و متأخر از آثار پیش گفته است، رأی سومی اظهار می کند و آن جمع بین رویکرد اول و رویکرد دوم است. در این اثر پس از آن که لطف مقرب و محصل را مطابق اصطلاح خود تعریف می کنند، به این نکته اشاره می کنند که تکلیف و ارسال رسل، هم مصداق لطف محصل است و هم مصداق لطف مقرب. آن گاه از هر دو طریق، به نحو مستقل بر ضرورت ارسال رسل استدلال می کنند؛ یک بار بر اساس لطف محصل، با این مبنا که تکلیف، مصداق لطف مقرب به حساب نمی آید و قاعده «واجبات السمعیه ألطاف فی الواجبات العقلیه» نادیده گرفته می شود، و بار دیگر بر اساس لطف مقرب ، با پذیرش این مبنا که واجبات و تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی

۱- این رویکرد، یعنی نقد علامه حلی و بازگشت به مفهوم پیشین لطف محصل و مقرب غیر از دو کتاب مذکور، در این آثار نیز پی گیری شده: رسائل و مقالات (۱۴۲۵ق (ب)، ۳: ۳۳ ۳۴)، رساله فی التحسین و التقبیح (۱۴۲۰ق: ۹۱) و سلسله المسائل العقائدیه (بی تا، ۱: ۴۸). قابل ذکر است، همه این آثار پس از دو کتاب الالهیات و الملل و النحل که مشتمل بر رویکرد اول بودند چاپ شده اند. بعید نیست که تاریخ تحریر یا القاء آنها مقدم بر دو کتاب فوق باشد.

ص: ۱۱۵

لطفند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۴۳۱۴۴). (۱)

وجوب لطف و پاسخ به اشکالات

اشاره

پس از بحث از چیستی و اقسام لطف، اکنون به مسئله وجوب لطف و شبهات آن در آثار آیت الله سبحانی می پردازیم و نشان می دهیم که مفهوم سازی مذکور، چگونه زمینه را برای حل برخی شبهات فراهم می کند.

در غالب منابع کلامی متقدم و متأخر، چند اشکال درباره وجوب لطف معمولاً منسوب به اشاعره (مخالفان هر نوع وجوبی بر خدا) مطرح بوده است. یکی از مهم ترین این شبهات، شبهه «عدم وجود حد یقف» در لطف بود. تقریر شبهه چنین است: اگر لطف بر خداوند واجب باشد، حد یقف آن چیست و نقطه پایان آن کجاست؟ بلکه اساساً نمی توان نقطه پایانی برای آن نشان داد، زیرا هر لطفی را در نظر بگیرید که باعث قرب مکلف به طاعت و بُعد او از معصیت باشد امری بالاتر و برتر از آن قابل تصور است که اگر تحقق می یافت، چه بسا مکلف را به طاعت و ترک معصیت سوق می داد و هیچ حد یقفی برای سلسله این الطاف قابل تصور نیست؛ حال آن که می دانیم خداوند این الطاف سلسله وار را انجام نداده است. قاضی عبدالجبار این شبهه را چنین تقریر می کند: «لا ـ منزله یبلغها العبد فی الالطاف الا و هو [أی الله تعالی] قادر علی أعظم منها فی کونها لطفاً فی القدر و الصفه. فلو وجب علیه أن یفعل الاصلح فی باب الدین لم یکن لما یجب من ذالک نهایه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۳: ۳).

۱- در عین حال ایشان تذکر می دهند، علی رغم این که می توان از این دو طریق بر اثبات ضرورت ارسال رسل استدلال کرد، اما متکلمان تنها از طریق لطف مقرب به اثبات این مسئله پرداخته اند: «ثم انه یمکن اثبات لزوم بعثه الانبیاء من خلال قاعده اللطف علی اساس کلا القسمین: اللطف المحصل و المقرب... و لکن عبارات المتکلمین نراها فی هذا المجال تنسجم مع قسم واحد و هو اللطف المقرب» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۴۴). این عبارت نیز مبین مغالطه اشتراک لفظ میان لطف محصل به اصطلاح متقدمان و متأخران است. بعثت انبیا هرگز نمی توانست مصداق لطف محصل به اصطلاح متقدمان باشد. آن ها یا باید ارسال رسل را لطف مقرب می دانستند، مثل بیشتر متکلمان، و یا باید آن را به کلی لطف نمی دانستند و از اثبات ضرورت نبوت از طریق قاعده لطف دست می کشیدند، مثل علامه حلی و پیروانش. . چنان که پیش تر گفته شد، در نگاه متقدمان لطف محصل نیز خود از مصادیق لطف مقرب بوده و در لطف مقرب گنجانده شد.؛ لذا وقتی عصمت را لطف می دانند، در آن جا که در تعریف «عصمت» اصطلاح لطف را می گنجانند، مقصود لطف محصل است و آن جا که از طریق قاعده لطف، وجوب عصمت را اثبات می کنند، در آن جا عصمت خود از مصادیق لطف مقرب است. غرض آن است که اشکال بالا در نگاه پیشینیان هم بر لطف مقرب وارد بود و هم بر لطف محصل، از آن حیث که خود مصداقی از لطف مقرب بود؛ اما در نگاه متأخران، لطف محصل خود مصداقی از لطف مقرب نیست و چنین تلقی می شود که شبهات مذکور فقط بر لطف مقرب واردند و لطف محصل بدون هیچ شبهه ای بر خداوند واجب است.

ص: ۱۱۶

قائلان به وجوب لطف، معتقدند هرچه مصداق لطف باشد، برخدا واجب است؛ یعنی به نحو موجبه کلیه: «هر لطفی بر خداوند واجب است» و نتیجه اشکال، خواه این باشد که هیچ لطفی بر خدا واجب نیست، یا این باشد که برخی الطاف بر خداوند واجب نیستند، در هر صورت مستشکل مدعای قائلان به وجوب لطف را باطل می داند.

تا این جا معنا و مفاد شبهه روشن شد. اکنون باید به پاسخ ها پرداخت. به گمان نگارنده، پاسخ آیت الله سبحانی به این شبهه بی سابقه بوده و از همه پاسخ ها توانمندتر است. برای درک این نکته لازم است پاسخ های دیگر را نیز مختصراً بیان کنیم تا وجه امتیاز پاسخ آیت الله سبحانی از دیگران روشن شود.

الف) پاسخ شیخ مفید

به نظر می رسد، شیخ مفید به دلیل قوت همین اشکال از وجوب لطف، دست کشید و گفت: «و أقول إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهه الجود و الکرم لا من حیث ظنوا أن العدل أوجبه و أنه لو لم یفعله لکان ظالما» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹).

معنای سخن مفید آن است که استدلال عقلی ای وجود ندارد که با تکیه بر عدل یا حکمت خداوند، هر لطفی را بر او واجب کند، بلکه لطف از باب فضل و جود خداست و فضل و جود، عقلاً بر خداوند واجب نیستند. اگر هم وجوبی قابل طرح باشد، امری است نقلی که خداوند خود فرموده است که رحمت و جود را بر خود واجب کرده است و حدّ آن را نیز خود می داند. پس لطف از لوازم عدل خداوند نیست که ترکش مستلزم ظلم باشد، بلکه از لوازم و نتایج جود خداوند است و جود عقلاً ـ بر خداوند واجب نیست.(۱) و نتیجه این که هیچ لطفی عقلاً واجب نیست. تا این جا اولین پاسخ به شبهه مذکور بیان شد. دست آورد پاسخ مذکور آن است که اشکال وارد است و چاره کار، دست کشیدن از وجوب عقلی لطف است.

۱- وجوب لطف از نظر عموم متکلمان، وجوب عقلی است و مفاد آن این است که تارک لطف، مستحق مذمت است. لذا خواجه طوسی در همین باب می گوید: «بل هذا الوجوب بمعنی کون الفعل بحیث یستحق تارکه الذم» (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۲). به گمان ما، وجوب از باب فضل و جود که در کلام شیخ مفید آمده، در مقابل وجوب عقلی است. آنچه از باب جود و فضل بر فاعلی واجب باشد، ترکش سبب استحقاق مذمت نمی شود. آرای دیگری نیز در تفسیر کلام مفید وجود دارد. برخی محققان بین وجوب از باب حکمت و عدل، با وجوب از باب فضل و جود فرقی قائل نیستند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۸). چنین تفسیری معنای محصلی برای کلام شیخ مفید باقی نمی گذارد.

ص: ۱۱۷

ب) پاسخ سایر متکلمان

پاسخ دوم به اشکال مذکور همان است که غالب متکلمان برگزیده اند. از سید مرتضی و شیخ طوسی که شاگردان شیخ مفید بودند تا متکلمان معاصر برخلاف شیخ مفید هیچ یک تسلیم اشکال مذکور نشده و بر کلیت وجوب هر لطفی اصرار کرده اند.(۱) آن ها اشکال مزبور را که می گفت: وجوب لطف، مستلزم فرض الطاف نامتناهی است و حد یقفی برای آن وجود ندارد، چنین پاسخ داده انـد: لطف مشروط به این است که به حد اجبار و الجاء نرسد. پس هر لطفی که به حد اجبار نرسیده است، بر خداوند واجب است، اما اگر به حد اجبار رسید، دیگر تعریف لطف بر آن صدق نمی کند؛ لذا واجب نخواهد بود. و به همین دلیل معتقدند وجودِ کفار و عاصیان، منافاتی با وجوب مطلق لطف ندارد. خداوند از هیچ لطفی به آن ها مضایقه نکرده است، اما این که باز هم عاصی و کافری وجود دارد، به دلیل آن است که لطف مشروط به عـدم اجبار است و تا حـدی ادامه و استمرار پیـدا می کند که باعث سلب اختیار مکلف نشود (۲) (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۶).

ج) پاسخ آیت الله سبحانی

اکنون پس از گزارش اجمالی اشکال مذکور و چگونگی مواجهه متکلمان با آن، به رویکرد آیت الله سبحانی می پردازیم.(۳) او در تعلیقه بر کشف المراد، در همان موضـعی که علامه حلی بر وجوب مطلق لطف، اسـتدلال اقامه می کنـد، طی تعلیقه ای، در اعتراض به استدلال علامه

۱- به نظر می رسد، از بین متأخران، فقط سیدهاشم حسینی طهرانی صاحب توضیح المراد و مولی احمد اردبیلی صاحب حاشیه بر شرح قوشجی، به قول شیخ مفید بازگشته و وجوب عقلی لطف مقرب را منکرند (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵: ۶۰۰ ۶۰۱).

۲- برخی شاگردان آیت الله سبحانی، همین نظر را برگزیده اند. ایشان در مقام طرح اشکال می نویسند: «إن اللطف و الاصلح لیس له حـد و لا غایه ینتهی الیها بل له مصادیق غیر المتناهیه، فهناک من اللطف ما لو فعله سبحانه لآمن جمیع من فی الأرض و لکن لیس بواجب علی الله.» و در پاسخ می نویسند: «إن اللطف کما تقدم مشروط بعدم البلوغ الی حد الإلجاء و هذا الشرط یوجب حصره و تناهیه.» و نیز می گویند: «فاذا کانت البعثه واجبه بملاک کونها لطفاً کان کل لطف واجباً» (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۱۱ ۱۱۳).

۳- در مجموع، دو اشکال از اشکالات قاعده لطف در آثار آیت الله سبحانی آمده؛ یکی این که گفته اند: اگر لطف واجب بود، نمی بایست هیچ کافری یافت شود. پس وجود کافر بر عدم وجوب لطف دلالت دارد. ایشان این اشکال را ضعیف و ناشی از عدم درک مفهوم لطف شمرده و می گوینـد: لطف، نافی اختیار نیست و افرادی هستند که با وجود اقسام لطف، باز هم راه اطاعت نمی روند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۶). اما اشکال دوم که اشکال مورد بحث ماست، اگرچه به تفصیل در الالهیات و الملل و النحل پاسخ داده شده، اصل آن فقط در تعلیقه بر کشف المراد، به نحو گذرا مطرح شده است.

ص: ۱۱۸

می نویسند: این که گفته شود همه اقسام و مصادیق لطف بر خداوند واجبند، نادرست است. و چنین استدلال می کنند: طبایع، اغراض، امزجه و امیال انسان ها با هم مختلف است و در مورد هر انسانی، الطافی قابل فرض است که حد و حدودی برای آن قابل شناسایی نیست. و ما می دانیم که همه این الطاف نامتناهی را خداوند در حقّ بندگان خویش روا نداشته است. اگر بخواهیم صورت منطقی به استدلال مذکور بدهیم، در قالب قیاس استثنایی رفع تالی، چنین خواهد بود: «لو کان اللطف واجباً مطلقاً لن یقف اقسام اللطف عند حد.» تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود. اما پاسخی که به اشکال می دهند آن است که: نمی توان همه اقسام لطف را واجب دانست، بلکه برخی اقسام لطف واجب و برخی اقسام آن بر حق تعالی واجب نیست (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

ملاک وجوب لطف

آیت الله سبحانی پس از پذیرش این مسئله که لطف به نحو مطلق واجب نیست، سعی می کند ملاکی عرضه کند تا بتوان بین الطاف واجب و الطاف غیرواجب تمایز نهاد. چنان که پیش تر گفته شد، لطف از نظر او به «محصل» و «مقرب» تقسیم شد. بر این اساس می گوید: لطف محصل آن بود که ترکش موجب نقض غرض خلقت است. و نقض غرض از فاعل حکیم محال است؛ پس چنین لطفی بی شک به نحو مطلق واجب است. به گفته او: «و وجوب اللطف بهذا المعنی [ای المحصل] لیس موضع مناقشه لدی القائلین بحکمته سبحانه» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲). و در مورد لطف مقرب، قائل به تفصیل است؛ با این توضیح که: نوع بشر اقتضائات و مشترکاتی دارند. اموری که در ترغیب و تشویق نوع بشر یعنی اکثریت قاطع آن ها به انجام طاعت و یا در تحذیر آن ها نسبت به معصیت مؤثر باشند، لطف محسوب شده و بر حق تعالی واجبند؛ اما در میان نوع انسان، کسانی یافت می شوند که آنچه اکثریت را به طاعت سوق می دهد و از معصیت دور می کند، نسبت به آن ها مؤثر نیست و باید در حقّ آن ها الطافی فراتر تحقق یابد. به اعتقاد او، چنین لطفی بر خداوند واجب نیست و ترک آن سبب استحقاق ذم نخواهد بود. البته دلیلی نیز در دست نیست که خداوند هرگز چنین الطافی را افاضه نمی کند. مهم آن است که انجام آن ها واجب نیست و تنها به جود و کرم خداوند و شایستگی افراد، وابسته است. به گفته او: «و بذلک یعلم أنّ اللّطف المقرِّب إذا کان مؤثّراً فی رغبه الأکثریّه بالطاعه و ترک المعصیه یجب من باب الحکمه و أمّا إذا کان مؤثّراً فی آحادهم المعدودین، فالقیام به من باب الفضل و الکرم» (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۱۰).

ص: ۱۱۹

او در جای دیگر پس از نقل ادله قاضـی عبدالجبار، علامه حلی و فاضل مقداد بر وجوب لطف، اظهار می دارد که ادله مذکور، همه بر وجـوب مطلـق لطف دلالـت می کننـد، حـال آن که چنین مـدعایی درست نیست: «هـذا کلاـم القـائلین بوجوب اللّطف و هو علی إطلاـقه غیر تـامّ، بل الحقّ هو التفصـیل بین ما یکون مؤثّراً فی تحقّق التکلیف بشـکل عامّ بین المکلّفین، فیجب من باب الحکمه و إلاّ فیرجع إلی جوده و تفضّله من دون إیجاب علیه »(۱) (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ۳: ۵۱۲).

بنابراین، از نظر متکلم ما، اموری یافت می شونـد که به درستی مصـداق لطف مقربند و با تحقق آن ها، انسانی خاص و نه نوع انسان به طاعت نزدیک و از معصیت دور می شود و با اختیار مکلف نیز منافاتی ندارد؛ در عین حال چنین لطفی بر خداوند واجب نیست، مگر از باب تفضل خداوند و ظرفیت و اسـتدعا و اسـتعداد انسان ها. لذا کاملاً معقول است که گروهی مشمول چنین الطافی شوند و گروهی دیگر از آن ها بی نصیب مانند.

مبنای ملاکی که عرضه شد آن است که منع لطف هنگامی با حکمت ناسازگار است و موجب نقض غرض می شود، که نوع انسان از لطف محروم شده و به همین سـبب از غرض تکلیف باز بمانند، اما ترک لطف نسـبت به افرادی که به سبب خصوصیات مختلف، اقتضایی زاید بر اقتضای نوع دارند، نقض غرض محسوب نمی شود.

پوشیده نیست، که این دیدگاهِ بدیع، مصاب و منطبق با واقع است. برای تصدیق آن کافی است هر انسانی پس از قبول وجوب لطف به خود رجوع کند؛ آن گاه به علم حضوری درمی یابد که امور بسـیاری می توانستند در قرب او به طاعات و بُعد او از معاصی مؤثر باشـند و بـا اختیـار او نیز هیـچ منافـاتی نداشـتند، امـا تحقق پیـدا نکردنـد. در این جـا راهی جز پاسـخ بالا به نظر نمی رسـد. از نتایج درخشان این راه حل این است که دعا برای جلب الطاف مقرب و مبعِّد، مفهوم و معنا پیدا می کند، وگرنه در مورد آنچه بر خداوند واجب است، کاری جز شـکر از ما ساخته نیست. این طریقه، هم بر دیـدگاه شـیخ مفیـد و پیروان اندک او رجحان دارد، که با انکار وجوب مطلق لطف، ضـرورت تحقق آثـار حکمت خداونـد در نظـام احسن را انکار کردنـد، و هم بر دیـدگاه سایر متکلمان رجحان دارد که با تکلّف، هر لطف مقربی را واجب شمردند، که با علم حضوری هر انسانی در باب خویش ناسازگار است.

۱- چنان که ملاحظه می شود، ایشان با دقت و به درستی در باب الطافی که از باب تفضل و جود خداونـد، سـخن از عدم وجوب مطرح می کنند و نه از وجوب. این خود تفسیری است از کلام شیخ مفید که شرح آن گذشت.

ص: ۱۲۰

ارزیابی و مرور

در مباحثی که از نظر خواننده محترم گذشت، آرای محوری و اساسی آیت الله سبحانی عبارت بودند از:

۱. اخراج اصل تکلیف و ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب.

۲. طرح مفهوم جدیدی از لطف به نام لطف محصل و اثبات ضرورت نبوت از طریق وجوب چنین لطفی.

۳. قول به تفصیل در لطف مقرب و این که برخی الطاف مقرب بر خداوند واجب نیستند.

درباره مطلب سوم، نگارنده ارزیابی و داوری خویش را بیان کرد و اظهار داشت: این نظر مطابق با واقع و حلّال بسیاری از مشکلات قاعده لطف است، اما در مورد مطلب دوم و سوم، باید قدری تأمل کنیم.

در این جا ابتدا به مسئله اخراج اصل ارسال رسل از لطف مقرب بازمی گردیم. پیش تر بیان شد که از نظر متکلمانِ پیش از علامه حلی، ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب بود و پس از علامه حلی، از نظر غالب متکلمان همین نظریه ادامه پیدا کرد.

به هر صورت، خارج کردن ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب به دو دلیل صورت گرفته است، که باید دید دلیل آیت الله سبحانی کدام یک بوده است:

الف) انکار وجوب لطف مقرب. کسی که چنین دیدگاهی داشته باشد، به ناچار باید برای اثبات ضرورت ارسال رسل راهی پیدا کند و بهترین راه این بوده است که اصل ارسال رسل را لطف مقرب نداند. چنین دیدگاهی را نزد صاحب توضیح المراد می بینیم، اما دلیل آیت الله سبحانی بنا بر آنچه گفته شد، این نبوده است. ایشان به وجوب لطف مقرب مادامی که ترک آن مانع وصول به غرض تکلیف باشد، قائلند.

ب) دلیل دوم این بود که: ارسال رسل در تمکّن مکلف نقش دارد؛ پس لطف به حساب نمی آید. این دلیل همان مسئله ای بود که علامه حلی طرح کرد، و برخی متکلمان از او تبعیت کردند. علامه معتقد بود، از آن جا که لطف نباید حظ در تمکین داشته باشد، پس اصل ارسال رسل، و اصل ابلاغ تکلیف، لطف نیست. این موضع علامه حلی ناشی از این بود که تکلیف را به تکلیف شرعی منحصر کرده بود، حال آن که مقصود متکلمان این بود که ارسال رسول لطف است نسبت به تکالیف عقلی. اگر متکلمی در این باب با علامه حلی هم رأی باشد، یا ناچار است

ص: ۱۲۱

از اثبات ضرورت ارسال رسل از طریق قاعده لطف دست بردارد و یا این که معنای دیگری برای لطف ابداع کند تا باز هم راهی برای اثبات ضرورت نبوت پیدا کند.

به نظر می رسد، دلیل آیت الله سبحانی برای اخراج ارسال رسول از لطف مقرب بر اساس آنچه گفته شد، همین مسئله، یعنی قبول (این تفسیر از) سخن علامه حلی باشد. اما آشکار است که نظر علامه حلی در این باب صائب نیست و با قاعده «واجبات السمعیه الطاف فی واجبات العقلیه» سازگار نیست. و آیت الله سبحانی اگرچه در کتب اولیه خود مثل الالهیات و بحوث فی الملل و النحل به پیروی از علامه حلی این طریقه را در پیش گرفت، در آثار بعدی خود دیدگاه علامه حلی را نقد کرد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۰۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۲۶۶) و چنان که ذکر شد، بعدها از این راه بازگشت. مفهوم این بازگشت این است که طبق نظر نهایی ایشان، ارسال رسل از مصادیق لطف مقرب است.

اما دیدگاه دیگر او که در یکی از آثار خود می فرماید: ارسال رسل هم می تواند لطف مقرب به شمار آید و هم لطف محصل، مقبول نیست. این دو دیدگاه اگر به دقت تقریر شوند، در مقابل هم بوده و قابل جمع نیستند.

اکنون به نظریه دوم، یعنی ابداع مفهومی جدید به نام لطف محصل و اثبات ضرورت ارسال رسل از طریق آن می پردازیم. لزوم یا عدم لزوم این مفهوم سازی جدید وابسته است به آنچه پیش تر، از آن سخن گفتیم. اگر اخراج ارسال رسول از لطف مقرب ضرورت می داشت، آن گاه برای اثبات ضرورت ارسال رسل در قلمرو علم کلام چاره ای جز ابداع مفهوم جدید لطف محصل وجود نداشت؛ اما پس از دفاع از وجوب لطف مقرب و تفصیلی که از آن سخن گفتیم، ضرورتی در اخراج ارسال رسول از مصادیق لطف مقرب و ایجاد اصطلاح جدید باقی نمی ماند.(۱)

علاوه بر عدم ضرورت این مفهوم سازی جدید، به اعتقاد نگارنده این مفهوم سازی، سبب هدم قاعده لطف و تقلیل آن به قاعده «نقض غرض» خواهد شد. توضیح مطلب این که: چنان که ملاحظه شد از نظر آیت الله سبحانی، لطف محصل عبارت بود از اقدام به آنچه سبب تحصیل غرض خلقت است. و لطف مقرب اقدام به اموری است که سبب تحصیل غرض تکلیفند. اکنون

۱- این که برخی از ناقدان آیت الله سبحانی گفته اند لطف محصل به مفهوم جدید نادرست است، زیرا هیچ سابقه و لاحقه ای ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۰) نقدی صائب به نظر نمی رسد، زیرا ایجاد اصطلاح جدید در علوم، مادامی که ضروری باشد و مشکلی را حل کند نه تنها منعی ندارد، بلکه ضروری است. به گمان ما اصطلاح مذکور مفید نیست. و نقد آقای ربانی آن است که این تفسیر روا نیست، چون سابقه ندارد.

ص: ۱۲۲

می توان حدّ مشترک هر دو تعریف را استخراج کرد و آن را تعریفِ لطف به معنی عام شامل هر دو قسم دانست. لذا لطف به معنی عام عبارت است از: هر فعل یا امری که تحصیل غرض وابسته به آن است. روشن است که آنچه امر دیگری متوقف و وابسته به آن باشد، در زمره اسباب و علل آن خواهد بود. پس می توان نتیجه گرفت که لطف، سبب تحصیل غرض است. آنچه در این جا رخ داده این است که لطف دقیقاً به نقض غرض پیوند خورده و در آن حل شده

است.

با توجه به این نکته، اکنون باید دید قاعده لطف چه مضمونی بیشتر از قاعده نقض غرض دارد؟ آیا وقتی می دانیم نقض غرض بر خداوند حکیم باطل است و تحصیل غرض بر او واجب است، باز هم نیاز به قاعده ای به نام لطف داریم؟ به گمان ما، اگر لطف را به صورت بالا تعریف کنیم و نقض غرض در تعریف لطف راه پیدا کند، آن گاه نه نیازی به قاعده لطف داریم و نه اساساً بر اساس منطق صورت می توان قاعده جدیدی به نام قاعده لطف را با تکیه بر قاعده نقض غرض اثبات کرد. برای اثبات این مدعا کافی است به استدلال متکلمان بر اثبات قاعده لطف بازگردیم. ساختار منطقی استدلال آن ها به صورت شکل اول اقترانی چنین بود:

صغری: ترک لطف، نقض غرض است.

کبری: نقض غرض بر فاعل حکیم، محال است.

نتیجه: ترک لطف بر فاعل حکیم، محال است.

ص: ۱۲۳

استدلال مزبور، بر این اساس صورت می گرفت که لطف، تعریف و مضمونی غیر از نقض غرض داشت. اگر گفته شود لطف فعلی است کـه سبب غرض است، پس می تـون تعریـف را به این صـورت تلخیص کرد که: «لطـف سبب تحصیل غرض». اکنـون اگر بخواهیم به جای واژه «لطف» از تعریف آن که مساوی با آن است در استدلال مزبور استفاده کنیم، در این صورت آشکار می شود که صـغرای ما به لحاظ منطق صورت، یک توتولوژی است که هیـچ اطلاعات جدیـدی را شامل نمی شود و نتیجه استدلال نیز چیز جدیدی را غیر از استحاله نقض غرض به دست نمی دهد. کافی است به صورت استدلال با فرض جدید توجه کنیم:

صغری: «ترکِ سبب تحصیل غرض»، نقض غرض است.

کبری: نقض غرض بر فاعل حکیم، محال است.

نتیجه: ترک «سبب تحصیل غرض» بر فاعل حکیم، محال است.

اکنون به صـغرای قیاس توجه کنیم. آیا موضوع و محمول، دو مضـمون متفاوت دارنـد؟ آیا «نقض غرض» چیزی است غیر از «ترک سبب تحصـیل غرض»؟ اگر پاسـخ منفی اسـت، پس مفهـوم صـغری آن اسـت که نقض غرض، نقض غرض است. حـال اگر کسـی مفهوم نقض غرض را بـا لطف عوض کنـد و بگویـد: لطف محال است، چون نقض غرض است، چنین اقـدامی جز تفنن در الفاظ و دور کردن راه نیست.

به گمان نگارنده، این سرنوشت برای قاعده لطف که ناشی از مفهوم سازی جدید از لطف بود، سرنوشتی محتوم و میمون است و نه تنها مضـر نیست، بلکه مفیـد است.اگر آنچه به قاعـده لطف متکی می شـد، مستقیماً و بی واسـطه به قاعده نقض غرض متکی شود، همه ادله این باب اسد و اخصـر خواهند بود و اگر برای متکلمان امروز اهداف، مهم تر از وسایط باشند، این شیوه که راه را کوتاه تر و هدف را نزدیک تر می کند، مطلوب تر و مرغوب تر است.

به گمان نگارنده، از روایاتِ ناظر به اثبات ضـرورت نبوت نیز چنین اسـتنباط می شود که ضـرورت نبوت را مستقیماً متکی به بطلان نقض غرض می کننـد، نه به قاعـده لطف. و آن دسـته از ادله روایی که در تأییـد قاعده لطف ذکر می شوند نیز در درجه اول، مؤید بطلان نقض غرضند تا اثبات قاعده لطف.

در عین عین حـال نکته ای که گفته شـد، یعنی به کنـار نهـادن قاعـده لطف و تمسـک به اصل نقض غرض، جای تأمل بیشتر دارد و باید نتایج و ابعادش برای علم کلام و عقاید دینی مورد بررسی بیشتر قرار گیرد.

نتایج

اکنون نتایج مقاله را طی چند بند گزارش می کنیم:

آیت الله سبحانی احتمالاً تقسیم لطف به محصل و مقرب به معنای جدید را از سیدهاشم حسینی طهرانی اخذ کرده اند، اما آن نظریه را بسط داده و به تعریف جدیدی برای لطف مقرب رسیده اند.

مفهوم سازی جدید در نظریه لطف در آثار اولیه ایشان پی گیری شده، اما در آثار متأخرتر از آن بازگشته اند.

این مفهوم سازی جدید و چاره جویی در صورتی لازم به نظر می رسید که ایراد علامه حلی مبنی بر عدم دخول اصل تکلیف و ارسال رسل در لطف مقرب درست و به جا باشد. با وارد

ص: ۱۲۴

نبودن ایراد علامه حلی که آیت الله سبحانی نیز بر همین رأی هستند مشکلی باقی نمی ماند که محتاج چاره جویی باشد.

این مفهوم سازی جدید نه تنها لازم به نظر نمی رسد، بلکه منجر به هدم قاعده لطف شده و آن را به قاعده نقض غرض تقلیل داده است و این نکته را به لحاظ منطق صورت در مقاله نشان دادیم.

آیت الله سبحانی در وجوب لطف مقرب با عرضه ملاک مخصوصی، قائل به تفصیل شدند. چنین تفصیلی اولاً، در آرای پیشینیان سابقه نداشته و ثانیاً، مشکلات مهم قاعده لطف را چاره می کند.

منابع

۱.حسینی طهرانی، هاشم، (۱۳۶۵)، توضیح المراد، تهران، مفید.

۲.حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۳.ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۱۸ق)، القواعد الکلامیه، قم، مؤسسه امام الصادق.

۴.ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۳)، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

۵.سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

۶.سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۷.، (الف)، (۱۴۲۵ق)، الفکر الخالد، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۸.، (۱۴۲۷ق)، الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی مؤسسه الامام الصادق.

۹.، (۱۴۲۰ق)، رساله فی التحسین و التقبیح العقلیین، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۱۰.، (ب)، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۱۱.، (بی تا)، سلسله المسائل العقائدیه، بی تا، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۱۲.، (۱۳۸۲)، تعلیقه بر کشف المراد (در کشف المراد مع تعلیقات السبحانی)، قم، مؤسسه الامام الصادق.

۱۳.سید مرتضی، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۴.طالقانی، نظرعلی، (۱۳۷۳)، کاشف الاسرار، تهران، رسا.

۱۵.طبرسی نوری، سیداسماعیل، (۱۳۸۲ق)، کفایه الموحدین، قم، اسلامیه.

۱۶.طوسی، ابی جعفر محمدبن الحسن بن علی، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

ص: ۱۲۵

۱۷.طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸.، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، تصحیح: عبدالله نورانی، بیروت، دارالاضواء.

۱۹.قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲ ۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدارالمصریه.

۲۰.مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

ص: ۱۲۶

عوالم پیشین در کوفه و قم (ذر، اظله و ارواح)

اشاره

روح الله رجبی پور(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۹/۲۲

چکیده

مسئله «عوالم پیشین» از مسائل مهم در حوزه معارف و به ویژه در دانش عقاید است. بررسی سیر تاریخی تعامل محدثان قرون نخستین با روایات عوالم پیشین، از نیازمندی های پژوهش در این عرصه است؛ از این رو در این مقاله، با روش گرد آوری داده ها و تحلیل آن، سیر تاریخی نقل روایات عوالم پیشین و تألیفات در این موضوع در مدرسه کوفه و قم و گونه بازخورد آن در میان عالمان و جوامع حدیثی، مورد دقت نظر قرار گرفته است. هرچند نوع برخورد محدثان با کتبی با نام «الاظله» که در کوفه نگاشته شده اند و چراییِ آن با ابهام روبه روست، اما در مجموع می توان گفت، بسیاری از محدثان و علمای شیعه در دو حوزه حدیثی کوفه و قم، که برخی از اصحاب اجماع بوده اند، با وجود گرایش های مختلف، به نقل این دسته از روایات پرداخته اند. این نوع تعامل، نشان دهنده مقبولیتِ اصل این مسئله در مدرسه های کوفه و قم است.

واژگان کلیدی

عوالم پیشین، عالم ذر، عالم اظله، عالم ارواح، مدرسه کوفه، مدرسه قم.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه.

ص: ۱۲۷

درآمد

عوالم پیشین و به ویژه ماجرای اخذ میثاق و کسب معرفتی پیشین برای انسان با توجه به طرح آن در متون فراوانی از شیعه و اهل سنت، مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفته و هر عالمی از جنبه ای به آن نگریسته و از زاویه خاصی آن را مورد بررسی قرار داده است.

پژوهش حاضر به دنبال چیستی و تعداد عوالم پیشین نیست، بلکه آنچه در این میان مغفول مانده است، کنکاشی تاریخی و بررسی سیر تطور این اندیشه با محوریت روایات عوالم پیشین و چگونگی تعامل عالمان امامیه در مدرسه کوفه و قم با آن و نمایان کردن چرخشی نظری در حوزه بغداد در این زمینه است.

تاریخ تفکر امامیه، دوره ها و مکتب های گوناگونی را تاکنون به خود دیده است. هر کدام از این مکتب ها، ویژگی های خاصی داشته اند. در این بین، دو مدرسه کوفه و قم، مدارس عصر حضور ائمه(ع) و خاستگاه تدوین جوامع اصلی حدیثی شیعه اند که این امر به اهمیت نوع نگاه این مدارس به آموزه های شیعی می افزاید. مکتب متأخر از این دو مدرسه، مدرسه بغداد است که از جهات مختلفی، همانند روش اندیشه ورزی و ارزش گذاریِ روایات با دو مدرسه نخست، تمایزات متعددی داشته است. این تمایزات در آموزه های گوناگون دینی نمایان شده است. یکی از این تعالیم دینی، مسئله «عوالم پیشین» است. متکلمان بغداد، وجود عوالمی پیش از این عالم را که تمام انسان ها در آن حاضر شده و سرانجام به ربوبیت حضرت حق تعالی اقرار کرده باشند، نمی پذیرند(۱)؛ در حالی که چنین اندیشه ای از باورهای استوار متکلمان و محدثان کوفی و قمی بوده است. بر این اساس، در این پژوهش با روش تحلیلی تاریخی، اندیشه عوالم پیشین در مکتب امامیه در دو مدرسه قم و کوفه، مورد مطالعه و اثبات قرار گرفته است. این نوع بررسی، نگاه جدیدی به این موضوع است که می تواند راه گشای بسیاری از مسائل و ابهامات باشد.

چگونگی تعامل علمای کوفه و قم می تواند پذیرش اصل مسئله عوالم پیشین یا عدم پذیرش اصل آن و هم چنین نحوه مواجهه جریان های گوناگون کلامی، حدیثی، متهمان به غلو و... در کوفه و قم را با این موضوع برای ما بنمایاند.

محور سخن در نگاشته حاضر، تمرکز بر سه واژه: «ذر»، «اظله» و «ارواح» است. چراییِ انتخاب این سه عنوان را باید در کثرت کاربرد این واژه ها برای عوالم پیشین در روایات

۱- برای مطالعه بیشتر رک: (محمدی و شاکر، ۱۳۸۸: ۲۰).

ص: ۱۲۸

جست وجو کرد؛ از این رو، نگارنـده کوشـیده است بـا محوریت این واژگان کلیـدی، به تبیین مسـئله عوالم پیشـین در نگاه مدرسـه کوفه و قم بپردازد. بدین جهت، منظور از عوالم پیشین در این نگاشته، سه عالم: ذر، اظله و ارواح است.

در زمینه عوالم پیشـین، پژوهش هـای چنـدی انجـام شـده است، امـا کـاستیِ پژوهش در این موضوع، به این امر برمی گردد که هیچ کـدام از آن ها به تحلیل سـیر تاریخی روایات این حوزه در مدرسه کوفه و قم نپرداخته است؛ چنان که محمد بیابانی چندین مقاله با نـام های: «انسان در عالم ذر: روایات اهل بیت(ع)»، «انسان در عالم ذر: آرا و اقوال دانشـمندان قرن ۴ تا قرن ۸»، «انسان در عالم ذر: آرا و اقوال قرن ۱۳ ۱۱» و «انسان در عالم ذر: آرا و اقوال دانشـمندان قرن ۱۴» نگاشـته است، اما هیچ کدام از آن ها با روش تحلیلی تاریخی به اندیشه عوالم پیشـین در مدرسه کوفه و قم، ناظر نیست. هم چنین دیگر محقق این عرصه، دکتر علی افضلی نیز مقاله ای با عنوان «پاسخ به اشـکالات کلامی و فلسـفی درباره عالم ذر» تألیف کرده است، اما این پژوهش نیز ناظر بر روش پژوهش مقاله پیش رو نیست.

سیر تاریخی نقل روایات عوالم پیشین

اشاره

برای بررسـی تاریخی موضوع کلامی، نخست بایـد از اولین مطرح کننـدگان آن موضوع جست وجو کرد؛ لـذا در تدوین این مقاله، در ابتـدا به بررسـی عملکرد اندیشـمندان کوفه در مسـئله عوالم پیشـین می پردازیم و سـپس نحوه تعامل عالمان قم با این موضوع را مورد بررسی قرار

می دهیم.

روایات عوالم پیشین در کوفه

دانشـمندان کوفی به نقـل فراوان این سه دسـته از روایات (ذر، اظله، ارواح) پرداخته انـد (برای نمونه، ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ۱:۱۳۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۱۶۹). برای مطـالعه بهتر عملکرد عالمان کوفی، توجه به گرایش های گوناگون آنان، لازم به نظر می رسـد. این گرایش ها را در سه دسته اصلی(۱) می توان گنجاند:

۱- علمـای امـامی مـدرسه کوفه را می توان به سه دسـته عمـده تقسـیم کرد: ۱. متکلمـان: کسـانی که با اسـتفاده از روایات به نظریه پردازی و مناظره در مباحث اعتقادی می پرداختند. ۲. محدثان: این گروه تنها به اخذ و فهم روایات توجه داشـتند و به نظریه پردازی و منـاظرات کلامی نمی پرداختنـد. ۳. متهمـان به غلـو: این گروه از اصـحاب افرادی بودنـد که به دلیـل نقـل پـاره ای از احـادیث با مضامینی خاص، به غلو متهم می شدند، اما روایات آن ها بین سایر علما مورد توجه قرار می گرفته است.

ص: ۱۲۹

۱. افراد حدیث محور که در بین آن ها اصحاب اجماع نیز هستند؛ مانند: عبدالله بن مسکان، حسن بن محبوب، حماد بن عثمان، ابی بصیر، صفوان بن یحیی، معروف بن خربوذ، ابن ابی عمیر و عبدالله بن سنان.

۲. متکلمان امامیه که شامل: هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن طاق، زرارهٔ بن اعین و... می باشند؛ البته در این موضوع، بیشتر روایات را زراره و خاندان زراره نقل کرده اند و هم چنین یعقوب بن یزید که از شاگردان محمد بن ابی عمیر، و محمد بن ابی عمیر از شاگردان هشام بن سالم می باشد، نقش بسزایی دارد.

۳. متهمان به غلو که عباتند از: جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر، صالح بن سهل، محمد بن سنان و... .

در این بین، خط متهمان به غلو بیشترین روایت را در مجموع سه عنوان (عالم ذر، عالم اظله، عالم ارواح) نقل کرده اند؛ هرچند در باب عالم ذر، روایات متهمان به غلو کمتر از روایات خاندان اعین است. در باب عالم ارواح، روایات متهمان به غلو بسیار است، ولی تقریباً هیچ روایتی از خاندان اعین وجود ندارد و نیز در باب عالم اظله، بیشتر روایات از آنِ متهمان به غلو است، در حالی که هیچ روایتی از خاندان اعین وجود ندارد.

درباره عالم ارواح، دانشمندان کوفی روایات بسیاری نقل کرده اند (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۳۸، ۲: ۲۸۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۷ ۸۸). در این روایات، به چگونگیِ خلقت ارواح و عرضه ارواح دوست داران اهل بیت به نبی اکرم(ص)، امام علی و سایر ائمه(ع) اشاره شده است.

می توان این نکات را از مجموع روایات عالم ارواح استخراج کرد:

۱. از روایات ذکرشده عرضه ارواح شیعیان به امام علی چنین برمی آید که این مسئله در عالم ارواح اتفاق افتاده است (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۳۸).

۲. در این روایات، خلقت ارواح قبل از ابدان مورد تأکید قرار گرفته و در این روایات، به دوهزار سال اشاره شده است.

۳. در برخی روایات ذکر شده است که بر امام علی و ائمه اطهار(ع)، ارواح شیعیان پیش از تعلق به بدن، عرضه شده است؛ پس در این عالم، ارواح شیعیان حقیقی را می شناسند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۹). و در دسته دیگر از روایات بیان شده است که وقتی ارواح در این ابدان قرار می گیرند، در پیشانیِ آن ها نوشته می شود: مؤمن یا کافر. کسانی که متوسم (نشانه شناس) هستند، این افراد را خواهند شناخت و رسول گرامی اسلام(ص)، امام علی و سایر ائمه(ع) بر

ص: ۱۳۰

اساس فرموده خداوند، متوسمون هستند؛ پس می توانند شیعیان حقیقی را از مدعیان باز شناسند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۵۵).

حضور گروه های مختلف شیعی (حدیث محور، متکلم و متهم به غلو) در نقل روایات عوالم پیشین، نشان از استقبال گروه های گوناگون شیعه درباره این موضوع است.

درباره تألیفات مستقل با موضوع عوالم پیشین در مدرسه کوفه باید گفت، درباره عالم اظله کتب متعددی نوشته شده است. پرچالش ترینِ این کتاب ها، کتاب محمد بن سنان است. در دوران شیخ مفید، غالیان کتابی به نام «الاشباح و الاظله» به محمد بن سنان نسبت می دادند که شیخ مفید مطالب آن کتاب را نادرست می دانست و در عین حال، در اصلِ نسبتِ این کتاب به محمد بن سنان نیز شک دارد (مفید، ۱۳۷۲: ۳۸). نجاشی در بین کتب وی، به وجود کتابی به نام «الاظله» اشاره دارد و با علم به این که نجاشی متأخر از مفید است، درباره انتساب کتاب الاظله، به محمد بن سنان شکی وجود نخواهد داشت.

نجاشی وی را بسیار ضعیف و غیر قابل اعتماد می داند و او را کسی معرفی می کند که به روایات وی التفات نمی شود (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸). محمد بن سنان کتاب های متعددی تألیف کرده است که از آن جمله کتاب الاظله است. مسیر کتاب الاظله ابن سنان از طریق محمد بن الحسین بن ابی الخطاب به نجاشی رسیده است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۸). شایان ذکر است، روایات زیادی از طریق محمد بن الحسین بن ابی الخطاب درباره عالم الاظله رسیده است، هرچند هیچ کدام از این روایات را از محمد بن سنان نقل نکرده است.

علامه حلی در رجالش درباره محمد بن سنان چنین می گوید:

درباره وی، بین علمای ما اختلاف شده است؛ شیخ مفید وی را ثقه معرفی کرده، ولی شیخ طوسی وی را ضعیف دانسته است. نجاشی و ابن غضائری او را ضعیف و غالی دانسته که به وی التفات نمی شود و کشی برای وی، اشکال بزرگی وارد می کند، هرچند از وی تمجید نیز کرده است. و سرانجام نظر بنده این است که در روایات وی، توقف می کنم (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۱).

این نقل علامه حلی از شیخ مفید درباره محمد بن سنان، نشان از اعتماد شیخ مفید به محمد بن سنان دارد.

به نظر می رسد، الاظله محمد بن سنان، کتابی است که در بین اصحاب مورد قبول نبوده است؛ لذا هرکس این کتاب را نقل کرده، تضعیف شده است؛ برای مثال، شخصی به نام «علی بن حماد» به سبب روایت کتاب الاظله، متهم به غلو شده است. کشی علتِ تضعیف وی را روایتِ کتاب الاظله دانسته است: «محمد بن مسعود، قال علی بن حماد متهم و هو الذی یروی کتاب الأظله» (کشی،

ص: ۱۳۱

۱۴۰۹ق: ۲۳۴). علامه حلی نیز به این نکته توجه کرده و در ترجمه وی گفته است: «قال محمد بن مسعود إنه متهم بالغلو الذی روی کتاب الأظله» (حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۱).

از این مطالب چنین برمی آید که صرف نقل کتاب الاظله، سبب متهم شدن به غلو است. با این اوصاف، الاظله باید کتاب خاص و شناخته شده ای باشد که به نظر می رسد، همان کتاب منسوب به محمد بن سنان است. در تراجم، کسی کتاب الاظله را از علی بن حماد نقل نکرده است؛ تنها همین قدر بیان شده که ایشان ناقل کتاب الاظله بوده است. علی بن حماد هیچ روایتی از محمد بن سنان در کتب اربعه نقل نکرده، ولی تنها یک روایت از مفضل جعفی نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴۱).

تعبیر «هو الذی یروی کتاب الأظله» که در ترجمه علی بن حماد آمده است، ظاهر در این است که تنها وی راوی کتاب الاظله بود، ولی با جست وجو در کتب رجالی می بینیم که عبدالرحمن بن کثیر الهاشمی نیز این کتاب را نقل کرده است. در مسیر انتقال کتاب الاظله به بغداد، عبد الرحمن بن کثیر الهاشمی اولین حلقه است. نجاشی وی را ضعیف و مورد اتهام از سوی اصحاب ما به وضع حدیث، معرفی کرده است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۴).

با این که عبدالرحمن بن کثیر، ناقل کتاب الاظله محمد بن سنان بوده، ولی هیچ روایتی از محمد بن سنان نقل نکرده است. البته روایات اندکی از مفضل بن عمر جعفی دارد. قابل توجه است که نجاشی در ترجمه عبدالرحمن بن کثیر هاشمی، کتابی به نام الاظله را به وی نسبت داده و بیان داشته که این کتاب، فاسد و مختلط است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۴). این دومین کتاب در مدرسه کوفه در این موضوع است و همانند اولین تألیف در این موضوع (الاظله محمد بن سنان) تضعیف شده است.

کتاب الاظله عبدالرحمن بن کثیر را علی بن حسان نقل کرده است. علی بن حسان در کتب رجالی ما بسیار ضعیف شمرده شده است. نجاشی درباره وی می نویسد: «ضعیف جدا ذکره بعض أصحابنا فی الغلاه فاسد الاعتقاد له کتاب تفسیر الباطن تخلیط کله» (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۱). شیخ طوسی نیز در فهرست می نویسد: «له کتاب. أخبرنا ابن أبی جید عن ابن الولید عن الصفار و الحسن بن متیل جمیعا عن الحسن بن علی الکوفی عن علی بن حسان الهاشمی عن عمه عبدالرحمن بن کثیر» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۶). او برای علی بن حسان کتابی معرفی کرده، ولی نگفته است که این کتاب چه نام دارد. نجاشی کتاب او را، کتاب باطن معرفی کرده که تمامش تخلیط است. اگر منظور شیخ همین کتاب باطن باشد، این کتاب در مکتب قم از مسیر صفار به ابن ولید رسیده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

ص: ۱۳۲

این خطّ روایی در مکتب قم، از طریق محمـد بن اورمه قمی از علی بن حسـان هاشـمی از عبـدالرحمن بن کثیر الهاشـمی ادامه پیـدا کرده است.(۱) شایـد علت این که قمی ها، محمد بن اورمه را به غلو متهم می کنند، نقل از علی بن حسان باشد که در کتب رجال، علی بن حسان ضـعیف معرفی شـده است. در رساله ابوغالب زراری مسیر انتقال کتاب الاظله به بغداد، چنین بیان شده است: «کتاب الأظله حـدثنی به حمیـد بن زیاد عن علی بن ابی صالـح عن علی بن حسان عن عبدالرحمن بن کثیر بکتاب الأظله» (ابوغالب زراری، ۱۳۶۹: ۱۷۵).

در مسیری که ابوغالب ذکر کرده است، علاوه بر علی بن حسان و عبدالرحمن بن کثیر، از علی بن ابی صالح نام برده شده است. در ترجمه علی بن ابی صالـح، چنین ذکر شـده است: «و لم یکن بـذاک فی المـذهب و الحدیث، و إلی الضـعف ما هو. و قال حمید فی فهرسته سمعت منه کتبا عده، منها کتاب الأظله و لیس أعلم هذه الکتب له أو رواها عن الرجال» (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۷).

این شـخص، تنها در مسیر کوفه به بغـداد وجود دارد و هیچ جایگاهی در قم ندارد. نجاشـی از قول حمید بن زیاد کتاب الاظله را به وی نسبت داده، هرچنـد نمی دانـد این کتاب، تألیف علی بن ابی صالح بوده یا این که آن را از دیگران نقل کرده است. شاید بنا بر کلام ابوغالب زراری که بیان می داشت ابی صالـح، ناقلِ کتاب محمد بن سـنان است، احتمال داد این کتاب از وی نبوده و تنها وی ناقلِ آن بوده است. اگر این کتاب را تألیف خود ابی صالـح بـدانیم، در این صورت این سومین کتاب در کوفه است که در موضوع الاظله نوشـته شده است. این مطلب نشان می دهد، تألیف کتاب مسـتقل در موضوع عوالم پیشـین، بین محدثان کوفه شـیوع نداشـته، هرچند روایاتش در کوفه فراوان نقل می شده است.

از ناقلان کتاب الاظله چنین فهمیـده شود که کتاب الاظله محمـد بن سـنان وارد قم نشـده و هیـچ کـدام از قمی ها آن را نقل نکرده است. نکته دیگر اینکه، در حال حاضـر از کتب یاد شـده (الاظله محمد بن سـنان، الاظله عبدالرحمن بن کثیر، تفسیر الباطن علی بن حسان و الاظله منسوب به علی بن ابی صالح) هیچ کدام وجود ندارند.

کتاب دیگری که امکان دارد درباره عوالم پیشین نوشته شده باشد، کتاب بدأ الخلق از مفضل بن عمر الجعفی است که احتمال دارد همه این کتاب یا بخشـی از آن، درباره عالم اظله بوده باشد، چراکه در کتبی مانند: محاسن، کافی و علل الشرایع، بابی به عنوان «بدأ الخلق» و در

۱- بیشترین روایات علی بن حسان در کتب اربعه را، محمـد بن اورمه نقل کرده است؛ هم چنان که بیشترین اخـذ روایت محمـد بن اورمه نیز در کتب اربعه، از علی بن حسان بوده است.

ص: ۱۳۳

تمامی این باب ها، روایاتی درباره عوالم پیشین وجود دارد؛ پس امکان دارد در کتاب بدأ الخلقِ مفضل نیز روایاتی درباره اظله وجود داشته باشد. در کتب فهرستی و رجالی شیعه، تنها کسی که با عنوان «بدأ الخلق» کتاب داشته، مفضل بوده و برای دیگران چنین کتابی معرفی نشده است. قابل ذکر است، در منابع روایی، تنها دو روایت از مفضل درباره عوالم پیشین وجود دارد که یکی مربوط به خلقت ارواح (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۱) و دیگری مربوط به اظله است (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴۱) و سخنی از اخذ میثاق نیست. کتابی به نام الهفت و الاظله اکنون موجود است که گروهی از غالیان معاصر، آن را به مفضل بن عمر جعفی نسبت می دهند. این کتاب در دوران معاصر به وسیله عارف تامر در بیروت چاپ شده، اما در کتب فهرستی و رجالیِ شیعه، چنین کتابی به ایشان نسبت داده نشده است.

روایات عوالم پیشین در قم

اشاره

در نحوه چگونگی تعامل علمای قم(۱) با روایات عوالم پیشین، بهترین گزینه تحلیل آثار باقی مانده از علمای قم است؛ لذا ما به بررسی تک تک این کتاب ها بر اساس سیر تاریخی شان می پردازیم.

محاسن:

در محاسن روایات عوالم پیشین مورد پذیرش قرار گرفته و در باب های مختلفی به آن پرداخته شده است. این باب ها عبارتند از: باب المیثاق، بدأ الخلق، باب أرواح المؤمنین، باب الهدایهٔ من الله، باب جوامع من التوحید و کتاب العلل. در بین این باب ها، باب «بدأ الخلق» در کتاب کافی نیز وجود دارد که احادیث آن به چگونگیِ آغاز خلقت اشاره دارد. در این بین، صحبت از عوالم پیشین نیز شده است؛ یعنی هم در محاسن و هم در کافی در این باب روایاتی درباره عوالم پیشین وجود دارد. با حذف روایات تکراری، نُه روایت در محاسن وجود دارد که درباره عوالم پیشین است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۷۸، ۲۰۳، ۲۰۳، ۲۴۲؛ ۲: ۳۰۴، ۳۳۱). نکته قابل توجه این که، در بین روایات محاسن هیچ اثری از خطّ متهمان به غلو وجود ندارد.

۱- شهر قم، اولین مرکز تشیع در ایران بوده است. اشعریون نخستین افرادی بودند که تشیع را در اواخر سده اول، وارد ایران و قم کردند. وجود برخی قمی ها در بین شاگردان امام صادق نشان از وجود حیاتِ حدیث پژوهی در قم در عصر امام صادق دارد، اما اوج شکوفایی مدرسه حدیثی قم، در قرن سوم و چهارم بوده است و سرانجام با وفات شیخ صدوق در سال ۳۸۱ قمری، مدرسه قم افول می کند.

ص: ۱۳۴

تفسیر قمی:

در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، اقرار در عالم ذر امری پذیرفته شده است؛ لذا او در موارد متعددی عالم ذر را با بسیاری از آیات که به گمان وی با میثاق بستن انسان ها مرتبط بوده اند، تطبیق داده است؛ مثلاً وی در تفسیر موضوعی، سه آیه قرآن در سوره های گوناگون را برای میثاقِ واقع شده در عالم ذر تفسیر کرده است.(۱) هم چنین وی «اول مرّه» را در آیه: «کَما لَمْ یُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّهٍ»، به میثاق در عالم ذر تفسیر کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۱۳). او سرانجام ذیل آیه ۱۷۲ اعراف، اندیشه اش را درباره اعتقاد به عالم ذر، به وسیله ذکر روایات بیان کرده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۴۶).

بصائر الدرجات صفار: سومین کتاب در مکتب قم، بصائر الدرجات است. با وجود آن که صفار، کتاب بصائر را در مقامات ائمه(ع) نگاشته، برای او آن قدر مسئله عوالم پیشین قطعی و مهم بوده که سه باب مستقل در این موضوع قرار داده و روایات را در این سه باب گنجانده است. این باب ها عبارتند از:

۱. باب فی رسول الله(ص) أنه عرف ما رأی فی الأظله و الذر و غیره؛

۲. باب فی أمیر المؤمنین أنه عرف ما رأی فی المیثاق و غیره؛

۳. باب فی الأئمه(ع) أنهم یعرفون ما رأوا فی المیثاق و غیره.

بیشترین روایات را صفار در بصائر به ترتیب از: محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، احمد بن محمد بن عیسی الاشعری و ابراهیم بن هاشم، نقل کرده است.

درباره جریان های نقل کننده روایات عوالم پیشین در کتاب صفار باید گفت، در ارتباط با عوالم پیشین تنها یک روایت از خاندان زراره وجود دارد؛ این در حالی است که از خطّ متهمان به غلو، روایات بسیاری درباره عوالم پیشین وجود دارد.

بصائر الدرجات سعد اشعری قمی: سعد بن عبدالله اشعری قمی نیز دارای کتابی به نام بصائر الدرجات است که اکنون بخشی از این کتاب در کتاب مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی موجود است، اما اصل کتاب بصائر سعد اکنون وجود ندارد. در بخش «مختصر البصائر

۱- «حدثنی أبی عن بن أبی عمیر عن ابن مسکان عن أبی عبد الله قال ما بعث الله نبیا من لدن آدم فهلم جرا إلا و یرجع إلی الدنیا و ینصر أمیرالمؤمنین و هو قوله {لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ} یعنی رسول الله(ص) {وَ لَتَنْصُرُنَّهُ} یعنی أمیر المؤمنین ثم قال لهم فی الذر أ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلی ذلِکُمْ إِصْرِی أی عهدی قالُوا أَقْرَرْنا قالَ الله للملائکه فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَکُمْ مِنَ الشَّاهِدِینَ و هذه مع الآیه التی فی سوره الأحزاب فی قوله: {وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِیِّینَ مِیثاقَهُمْ وَ مِنْکَ وَ مِنْ نُوحٍ الآیه} و الآیه التی فی سوره الأعراف قوله: {وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ} قد کتبت هذه الثلاث آیات فی ثلاث سور» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۶).

ص: ۱۳۵

سعد» از کتاب مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی، چهار روایت وجود دارد که در این روایات به عوالم پیشین اشاراتی شده است (سلیمان حلی، ۱۴۲۱ق: ۹۹، ۱۱۲، ۱۷۵، ۲۰۰). این چهار روایت در باب های گوناگونی قرار دارند و در باب خاصی با عنوان عوالم پیشینی، مانند عالم ذر یا عالم اظله و یا عالم ارواح وجود ندارند. کتاب بصائر سعد با بصائر صفار نقاط مشترک بسیاری دارند؛ این در حالی است که در موضوع عوالم پیشین، دارای اشتراک کمی هستند، به طوری که در کتاب بصائر صفار، باب های خاصی با عنوان های پیش گفته وجود دارد، ولی بصائر سعد باب خاصی در این موضوع ندارد.

کافی:

مهم ترین کتاب در مکتب قم، کتاب کافی است. در کتاب کافی دَه روایت درباره عوالم پیشین (ذر، اظله و ارواح) وجود دارد (کلینی، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۱؛ ۲: ۸، ۱۶۵؛ ۶: ۱۲؛ ۱۶؛ ۷: ۳۷۸؛ ۸: ۲) که در هفت روایت، بر مجموع عوالم پیشین اشاره شده است. وجود این تعداد روایت در کتاب کافی، نشان دهنده مورد قبول بودن روایات عوالم پیشین در دیدگاه کلینی است. در سند پنج روایت از این روایات، حسن بن محبوب وجود دارد. نکته جالب این که، غالب این روایات از جریان متکلمانی همچون خاندان اعین، هشام بن سالم و محمد بن نعمان نقل شده است و در این دسته از روایات، تنها یک روایت از مفضل بن عمر و یک روایت نیز از صالح بن سهل، که از خطّ متهمان به غلو هستند، وجود دارد.

کامل الزیارات: در کتاب کامل الزیارات ابن قولویه، یک روایت درباره اخذ میثاق وجود دارد که بر اخذ میثاق برای ربوبیت خداوند، نبوت محمد(ص) و ولایت اوصیایش در عالم ذر اشاره دارد (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۵).

تالیفات شیخ صدوق

عده ای از محدثان معتقدند، آن مرحله ای را که خداوند از انسان ها بر خویشتن گواه گرفت، مرحله خلقت ارواح پیش از اجساد است، و دلیل آن ها اخباری است که در خلقت ارواح پیش از اجساد وارد شده است. شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات همین قول را اختیار کرده و اخباری را نیز در این زمینه بیان داشته است:

پیغمبر(ص) فرمودند: «ارواح در یک مکان گرد هم آمده بودند؛ پس هر کدام از آن ها که با هم آشنا بودند، الفت با هم گرفتند و آنان که با هم ناشناسِ بودند، مختلف گردیدند.» و حضرت صادق فرمود: «به درستی که حق تعالی برادری قرار داده میان ارواح در عالم اظله، پیش از آن که خلق کند بدن ها را به دوهزار سال؛ پس اگر برپا شود قائم ما اهل بیت، هر آینه میراث خواهد داد آن برادری را که اخوت قرار داده حق تعالی میانشان در عالم اظله و میراث نخواهد داد برادرِ ولادتی را.» و فرمود: «به تحقیق که ارواح ملاقات می کنند در هوا و شناسایی به هم

می دهند و پرسش احوال از هم می کنند و چون آید روحی از زمین، ارواح گویند: به حال خودش گذارید که از هول عظیمی روی آورده! بعد از آن از او می پرسند: فلان چه شد و فلان چه شد؟ و هر چه گوید: در دنیا مانده، امید دارند که آن کس به ایشان ملحق شود و هر چه گوید مُرد، ارواح گویند: به گودال افتاد، به گودال افتاد» (صدوق، ۱۳۷۲(الف): ۵۶ ۵۸).

در مجموع روایاتی که شیخ صدوق در کتاب هایش ذکر کرده است، هیچ روایتی از جریان متکلمان و نیز از اصحاب متهم به غلو وجود ندارد، بلکه این روایات از خطّ حدیث محور است. او درباره سه عنوان: عالم ارواح، عالم اظله و عالم ذر، روایت دارد. این روایات در کتب های: التوحید (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۰۲)، أمالی (صدوق، ۱۴۰۰ق: ۱۴۵)، علل الشرایع (صدوق، ۱۳۸۵ ، ۱: ۱۰ و ۸۴؛ ۲: ۴۲۶)، من لا یحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۴: ۳۵۲)، خصال (صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۱۶) و معانی الاخبار (صدوق، ۱۳۷۲(ب): ۱۰۸، ۳۹۶) موجود است.

از جمع بندیِ سیر تاریخی نقل روایات عوالم پیشین در کوفه و قم، چنین به دست می آید که با وجود برخی تفاوت ها در روایات نقل شده اصل مسئله عوالم پیشین مورد اتفاق مدرسه حدیثی کوفه و قم بوده است.

در مدرسه حدیثی قم، تنها یک تألیف مستقل درباره عالم الاظله وجود دارد که مؤلف آن احمد بن محمد بن عیسی اشعری است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۸۱). نجاشی کتاب الاظله احمد بن محمد بن عیسی اشعری را از دو گروه نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۸۱)؛ یکی، محمد بن یعقوب کلینی که از متبحران و نقادان حدیث بوده و دیگری، سعد بن عبدالله اشعری که از ثقات امامیه و شیخ طایفه در قم بوده است. این امر، نشان گرِ مورد قبول بودن این کتاب در بین محدثان بزرگ بوده است. گفتنی است، این کتاب اکنون وجود ندارد.

یکی از اساتید احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن سنان است. اشعری در ابواب گوناگونی از وی نقل روایت کرده، ولی در مسئله عوالم پیشین هیچ روایتی از وی نقل نکرده است؛ با این که محمد بن سنان در این زمینه دارای تألیف مستقلی به نام «الاظله» بوده است. شاید همین عدم نقل از محمد بن سنان باعث شد که کتاب الاظله احمد بن محمد بن عیسی الاشعری مورد قبول علما قرار بگیرد. شایان ذکر است، احمد بن محمد بن عیسی اشعری یک روایت درباره عالم ارواح دارد، ولی روایات بسیاری درباره عالم ذر نقل کرده و بیشترین روایات را در عالم ذر، از حسن بن محبوب نقل کرده است.

دیگر کتابی که در مدرسه قم درباره عوالم پیشین تألیف شده، کتابی با نام ارواح از عبدالله بن جعفر حمیری است. نجاشی وی را این گونه توصیف کرده است: «شیخِ قمی ها و وجه

ص: ۱۳۷

آن هاست. وی کتب بسیاری تألیف کرده است، از جمله کتاب الأرواح» (نجاشی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۹). مشخص نیست محتوای این کتاب درباره چه چیزی است؛ آیا درباره عالم ارواح است و یا چیز دیگر، اما از عنوان کتاب چنین فهمیده می شود که مصنف به موجود مستقلی به عنوان «روح» اعتقاد داشته و با توجه به وجود روایاتی درباره خلقت پیشین روح، حتماً وی قائل به عالم ارواح بوده است. از حمیری در این زمینه تنها یک روایت نقل شده است (صدوق، ۱۳۷۲(ب): ۳۹۶)، و آن روایت نیز به طور غیرمستقیم به عوالم پیشین اشاره می کند؛ این در حالی است که او می توانست روایات بسیاری در این زمینه نقل کند، چراکه وی محدثی پر روایت بوده است؛ هم چنین او در کوفه نیز حضور داشته و به روایات متعدد و مختلفی در کوفه دست رسی داشته است؛ علاوه بر این، وی دارای تألیفات فراوانی در زمینه مسائل کلامی نیز بوده؛ پس شرایط برای وی در نقل این دسته از روایات، مهیا بوده است.

نتیجه

از مجموع مطالب بیان شده می توان چنین نتیجه گرفت که در مدرسه کوفه، سه گروه از علما این روایات را از ائمه اطهار(ع) نقل کرده اند. در کنار این سه جریان اصلی، جریان دیگری نیز در کوفه بود که از سوی جامعه شیعی مورد استقبال قرار نگرفت و طرد شد. افراد این گروه کسانی هستند که تألیفاتی به نام «الاظله» داشتند، که عبارتند از: محمد بن سنان، عبدالرحمن بن کثیر هاشمی و علی بن ابی صالح. در قم نیز محدثان قمی، از هر سه جریان اصلیِ کوفه، این روایات را با وجود برخی تفاوت ها که ذکر شد نقل کرده اند، اما هرگز از جریان مطرود کوفه استقبال نکرده اند، به طوری که علمای قم در مسیر انتقال کتاب الاظله محمد بن سنان، الاظله عبدالرحمن بن کثیر هاشمی و الاظله علی بن ابی صالح هیچ نقشی نداشته اند و هرگز این کتب وارد قم نشده است. هم چنین در نقل روایت نیز، تنها یک روایت از محمد بن سنان در مجموع کتب قمی موجود است و آن روایت نیز در کتاب محاسن برقی وجود دارد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۷۸). و سرانجام می توان چنین گفت، روایات موجود در کتب قمی ها، از روایات و راویان مورد طرد نیست و هم چنین روایات کتب قمی ها، از سوی سه جریان مطرح در کوفه، وارد قم شده است که این سه جریان، هم پوشانی کافی برای ایجاد اعتماد به این روایات را مهیا می کنند.

ص: ۱۳۸

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری.

۳. ، (۱۳۶۲)، خصال، قم، جامعه مدرسین.

۴. ، (۱۴۰۰ق)، الأمالی، بیروت، اعلمی.

۵. ، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.

۶. ، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۷. (الف)، (۱۳۷۲)، اعتقادات صدوق، قم، الموتمر العالمی لشیخ المفید.

۸. (ب)، (۱۳۷۲)، معانی الاخبار، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۹. ابن الغضائری، احمد بن حسین، (۱۳۶۴)، رجال ابن غضائری، قم، مؤسسه اسماعیلیان. چاپ دوم،

۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶)، کامل الزیارات، نجف اشرف، دارالمرتضویه.

۱۱. أبوغالب زراری، احمد بن محمد، (۱۳۶۹)، رساله أبی غالب زراری، قم، مرکز البحوث و التحقیقات الإسلامیه.

۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۱۳. حلی، جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، مؤسسه نشر الفقاهه.

۱۴. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۵. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائرالدرجات، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳)، فهرست، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ سوم.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۱)، کافی، مترجم: شیخ محمد باقر کمره ای، تهران، اسوه، چاپ پنجم.

۱۹. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، إختیار معرفه الرجال، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

۲۰. محمدی، حسن و محمدتقی شاکر، (۱۳۸۸)، «بررسی معرفت پیشین الهی از نگاه مفسران»، علوم اسلامی، شماره ۲۰.

۲۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۷۲)، المسائل السرویه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۲۲. ، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۲۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، رجال نجاشی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.

ص: ۱۳۹

ص: ۱۴۰

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

فکره «المعرفه الاضطراریه» فی عقائد قدماء علماء الإمامیه

محمدتقی السبحانی (۱)

محمدحسین المنتظری(۲)

یری علماء المسلمین أن الإیمان و الهدایه متوقفان علی معرفه التعالیم العقائدیه الأساسیه، إلا أنه وقع الخلاف دوما فی خصوصیات «المعرفه»، و نطاقها و کیفیه حصولها للانسان. فی هذا المضمار و للإجابه علی الأسئله المذکوره طرح علماء الإمامیه فی مدرسه الکوفه فکره «المعرفه الاضطراریه» علی ضوء الکتاب و الأحادیث الشیعیه. و یری مشهور قدماء الإمامیه أن مفاد المعرفه التامه قد ألهم للإنسان فی العوالم السابقه، و أن الإنسان یمتلک هذه المعرفه فی ضمیره بالفعل، و أن المعرفه من صنع الله سبحانه و لیست قابله للاکتساب من قبل الانسان، و إنما علی الانسان أن یتذکرها فحسب. نعم هناک تیار بین قدماء علماء الإمامیه ینتمی لهشام بن الحکم کان له قدم السبق فی الأبحاث الکلامیه فی ذلک العصر، و هو یحاول أن یقدّم قراءه أکثر قبولاً لعقائد الإمامیه، و هو یری أن فعلیه المعرفه الاضطراریه منوطه بالاستدلال؛ لیتحاشی بذلک النقود المطروحه من جانب، و یفسح المجال للاستدلال العقلی من جانب آخر.

الألفاظ المحوریه

المعرفه، الاضطرار، الاکتساب، صنع، العوالم السابقه.

۱- دکتوراه فی مرکز ابحاث العلوم والثقافه الاسلامیه، و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه.
۲- طالب دکتوراه کلام الامامیه؛ فردیس فارابی جامعه طهران.

ص: ۱۴۱

تطبيق العقل النظرى فى التعاليم الكلاميه بالاعتماد على النصوص الكلاميه

مهدى نصرتيان اهور (۱)

العقل النظرى هو أحد استعمالات العقل فى استنباط المسائل الكلاميه، و فى هذا التطبيق يستخدم العقل قواعد و أساليب خاصه، نظير: كشف الملازمات، برهان الغائب على الشاهد، القواعد البديهيه (استحاله الدور و التسلسل، استحاله الترجيح بلامرجح، برهان الخلف)، والبراهين الفلسفيه الكلاميه (برهان التمانع، برهان الحدوث، برهان التقييد، برهان الإمكان، برهان النظم، انتفاء المدلول بانتفاء دليله، استحاله الانقلاب فى الذات، برهان ذوالحدين).

الألفاظ المحوريه

العقل النظرى، قياس الغائب على الشاهد، كشف الملازمات، القواعد البديهيه، البراهين الفلسفيه الكلاميه.

۱- دكتوراه فى تدريس المعارف الاسلاميه، و باحث فى مركز أبحاث القرآن و الحديث، و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

ص: ۱۴۲

نطاق علم الغیب من منظار العهدین والقرآن الکریم

السیدامین الموسوی(۱)

علی الرغم من اتفـاق الأدیـان السـماویه علی الإیمـان بـالغیب و العلم به، و هو أحـد المسائـل الأساسـیه العلمیه و الکلاـمیه فی الأدیان السـماویه، إلا أنه مع ذلک کله فقد وقع الخلاف فی نطاق هذا العلم بین أتباع هذه الأدیان بسبب ما ینطوی علیه من تعقید، فعلی نظره العهـدین و القرآن الکریم فإن الله سبحانه و تعالی عالم بما مضی و ما سیأتی، و إنه یعلم کل شیء قبل خلقه.

کمـا وقع الخلاـف فی علم الأنبیاء و الأولیاء الـذین هم واسـطه الفیض الإلهی بالغیب، فیری البعض أنهم یعلمون ببعض الأسـرار الغیبیه بتعلیم الله لهم، و ینفی آخرون علمهم بـالغیب و یری أن الاعتقـاد بعلم الغیب لغیر الله موجب للشـرک و الکفر. بـدراسه الأدیان الالهیه بشکل دقیق نتوصل للنتیجه التالیه و هی أنه مضافاً لعلم الله بالغیب فإن الأنبیاء و الأولیاء یعلمون به أیضاً.

الألفاظ المحوریه

الغیب، العلم بالغیب، نطاق العلم بالغیب، العهد القدیم، العهد الجدید، القرآن.

۱- خریج المستوی الرابع للحوزه العلمیه فی قم.

ص: ۱۴۳

الکلام التطبیقی، حاجه و هویه

(تطبیق فی فشل و نجاح الکلام الجدید أو الکلام التطبیقی)

مسلم المحمدی (۱)

«الکلام الجدید» من جمله المناهج الناتجه من مناشئ تاریخیه فکریه للتطور فی العصر الحدیث و المواقف الانسانیه فی العصر الحاضر، و قد أدت الی وقوع مواجهات کثیره فی نطاق الدراسات الدینیه و الوطنیه. و إحدی المواجهات المهمه فی هذا المجال هی السؤال عن ماهیه الکلام الجدید، و هل أن صفه التجدد راجعه للکلام، أم أنها أمر عارض؟ یری البعض أن التجدد أمر لا محاله منه و هو نتیجه لتطور الزمن، حتی انتهی بالبعض للقول بأن الکلام الجدید و الکلام القدیم ماهیتان مستقلتان. و الرؤیه الأخری و التی یراها أغلب الباحثین فی علم الکلام فی الحوزات و الجامعات هی أن أحدهما فی طول الآخر؛ بمعنی أن الکلام الجدید هو الصوره الأکمل للکلام القدیم و استمرار له، مع اختلاف فی بعض الأجزاء و العوارض؛ نظیر: المنهج، و المبانی، و اللغه. و یری بعض المتکلمین من النسل الأول فی الحوزه أن هذا الاختلاف فی خصوص المسائل، لا فی الذات والماهیه.

البحث الحاضر ینتهی لاقتراح نظریه جدیده تتناسب مع متطلبات المجتمع الدینی تحت عنوان «الکلام التطبیقی».

الألفاظ المحوریه

علم الکلام، الکلام الجدید، الدراسات الدینیه، المسائل الکلامیه، الکلام التطبیقی.

۱- دکتوراه فی جامعه فردیس فارابی لجامعه طهران و عضو فی مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه.

ص: ۱۴۴

رابطه الذات بالصفات من منظار المعتزله

عبدالهادی الاعتصامی(۱)

تعد رابطه الذات بالصفات من أهم المسائل الکلامیه، و التی دار البحث حولها دوماً بین علماء المسلمین. استعرضنا فی هذا البحث تقریراً عن رابطه الذات بالصفات من منظار علماء المعتزله. و إن القدریه أو المعتزله الأوائل هم أول من قال بنفی الصفات بشکل مطلق عن ذات الله سبحانه و ذلک للتنصل عن إشکال تعدد الآلهه أو تعدد الصفات القدیمه فی ذات الله سبحانه. و علی الرغم من أن بعض المعتزله أبدی آراء مختلفه لأجل التخلص من شبهه التعطیل؛ نظیر القول بالنیابه و الأحوال و عینیه الصفات للذات، إلّا جمیع هذه النظریات الثلاث هی قراءات مختلفه لنظریه نفی الصفات.

الألفاظ المحوریه

العلم بالصفات، الغیریه، العینیه، النیابه، المعتزله.

۱- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث، و خریج دکتوراه معرفه الشیعه من جامعه الأیان والمذاهب/ قم، و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه.

ص: ۱۴۵

تأسيس مفهوم جديد لقاعده اللطف و وجوبها فى كتب آيه الله السبحانى

موسى الملايرى (۱)

يرى أغلب المتكلمين القدامى أن إرسال الرسل من مصاديق اللطف المقرِّب، و استدلوا من خلال قاعده اللطف على ضروره ارسال الرسل. و استنبط البعض من تعابير العلامه الحلى فى كشف المراد أن إرسال الرسل لا يعد من مصاديق اللطف، و لهذا فإن قاعده اللطف ستفقد فاعليتها فى إثبات ضروره النبوه. من جهه أخرى فقد راجت نظريه من عهد الشيخ المفيد فما بعد مفادها أن اللطف ليس واجباً عقلاً، و بالتالى فقد عرضت فاعليتها فى إثبات المسائل العقائديه للتساؤل. و لأجل حل هذه المشكله قال آيه الله السبحانى بالتفصيل، فهو يرى أن بعض مصاديق اللطف المقرّب واجبه عقلاً بخلاف بعضها الآخر، وإنما هى من مقتضيات الجود و الفضل الالهى. المقال الحاضر يدرس الأبحاث المذكوره فى كتب آيه الله السبحانى و يقيم مدى نجاحها و تأثيرها.

الألفاظ المحوريه

اللطف المقرِّب، اللطف المحصِّل، التطوّر التاريخى لنظريه اللطف، اقسام اللطف، شبهات قاعده اللطف.

۱- دكتوراه فى قسم الفلسفه فى الجامعه الإسلاميه الحره، فرع طهران.

ص: ۱۴۶

العوالم السابقه «الذر و الاظله و الارواح» فی مدرستی الکوفه و قم

روح الله رجبی پور(۱)

مسأله العوالم السابقه من المسائل الهامه المجال المعرفی و خاصه فی علم العقائد. إن دراسه السیر التاریخی لتعامل محدثی القرون الأولی مع روایات العوالم السابقه هی إحدی ضرورات البحث فی هذا المجال. ولهذا فقد تعرضنا فی هذا المقال لجمع الوثائق و تحلیلها، و السیر التاریخی لنقل روایات العوالم السابقه و التألیف فی هذا الموضوع فی مدرستی قم و الکوفه، و أنحاء التعاطی معها من قبل العلماء و الجوامع الحدیثیه. و علی الرغم من وجود بعض الإبهامات فیما یتعلق بتعاطی المحدثین معها حیث ألفوا کتباً فی الکوفه تحت عنوان «الأظله»، و سبب ذلک، إلا أنه یمکن القول فی الجمله بأن الکثیر من محدثی الشیعه و علمائهم فی مدرستی الکوفه و قم، و بعضهم من أصحاب الإجماع، و مع اختلاف اتجاهاتهم الفکریه، فمع ذلک کله قاموا بنقل هذه الروایات. وهذا التعاطی یکشف عن قبول لأصل هذه المسأله فی مدرستی الکوفه و قم.

الألفاظ المحوریه

العوالم السابقه، عالم الذر، عالم الاظله، عالم الأرواح، مدرسه الکوفه، مدرسه قم.

۱- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث، و طالب دکتوراه فی جامعه باقرالعلوم، و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه.

ص: ۱۴۷

چکیده انگلیسی مقالات

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۳, No.۸, April-may ۲۰۱۵

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

ص: ۱

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ – ۳۷۱۶۵

....

نام خانوادگی: .... نام: ....

تحصیلات: .... شغل: .... سن: ....

استان: .... شهرستان: .... شهر: ....

نشانی: ....

پلاک: .... کدپستی: ....

تلفن: .... کد شهر: .... تلفن همراه: ....

لطفاً تعداد .... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره .... دوره .... تا شماره .... دوره .... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید .

ص: ۲

Abstracts

"The Idea of "Constraint Knowledge

in the Early Imami Thinkers

Muhammad Taghi Sobhani

(۱)

MohammadHosainMontezeri

(۲)

The Muslim thinkers based faith and guidance on the knowledge of belief fundamental teachings; but, in the history of Islamic knowledge, the knowledge's characteristics, its domain and how it is gained, had been always a challenging issue. In this regard, to answer the above-mentioned questions, the Imami thinkers of the Kufan School put forward the theory of "Constraint Knowledge" on the basis of the Qur'an and the Shi'i Hadith heritage. The belief of the early Imamis was that the complete knowledge purport had been given to human beings in the previous worlds and the human being has the purport actually in his conscious. Thus, knowledge is created by God and man can't acquire it, but only must remember the purport of that knowledge. Of course, from amongst the early Imami thinkers, Hesham b. Hakam which was pioneer in the ImamiKalami discussions of that time, was trying to offer a more reasonable reading of the Imami beliefs. In order to avoid the criticisms and to open an acceptable place for "rational reason", he maintains that the actuality of the constraint knowledge depends on .reasoning

.Keywords: knowledge, constraint, acquirement, creation, previous worlds

---

۱- .Assistant professor of the Academy of Islamic Sciences and Culture

۲- .Doctoral student in the PardisFarabi of Tehran University

ص: ۳

The Usage of Theoretical Reason in the Inference

of Kalami Doctrines with an Emphasis

on Kalami Texts

Mehdi NusratianAhwar

(۱)

The theoretical reason is one of the reason's usages in the inference of Kalami doctrines. In this usage, reason uses specific methods and rules such as discovering the requisites, argumentation from the absent for the present, the self-evident rules (impossibility of causal cycles and chains, impossibility of preference of something without cause, khulfArgument) and philosophical-theological arguments (Tamanu' Argument,Huduth (happening) Argument, Narrowness Argument, Contingence Argument, Argument from Design, the negation of meaning for the negation of reason, the impossibility of change in nature, and DhuHaddaynArguement).

Keywords: theoretical reason, comparing the absent to the present, discovering the requisites, the self-evident rules, philosophical-theological arguments.

---

۱ - Doctorate of Islamic Knowledge Teaching; researcher for the Quran and Hadith Research Institute and a member of the Kalam Islami Association in Qom Islamic Seminary.

ص: ۴

The Domain of Knowing the Absents from the Viewpoint of the Two Testaments and Qur'an

Sayyed Amin Mosavi

(۱)

Although belief in the absent and knowing it is a common point in the divine religions that is counted one of the fundamental theological issues in the heavenly religions, because of its complicatedness, the domain of knowing the absent affairs is disputed by the followers of the revealed religions. According to the Two Testaments and Qur'an, God is aware of the past and future affaires, and He foresaw everything before its creation. As well as the prophets and saints knowledge of the absent affairs, who are the divine grace's mediators, is discussible. Some maintained that by the divine teaching, they know some of the absent secrets. And others negated the domain of knowing the absent affairs by the prophets and saints and maintained that belief in knowing the absent affairs for other than God causespolytheism and infidelity. With an exact examination of the divine religions, we result that in addition to God's Knowledge of the absent affairs, the prophets .and saints also know the absent affairs

Keywords: absence, knowing theabsent affairs, the domain of knowing the absent affairs, .Old Testament, New Testament, Qur'an

---

.Graduate from the ۴thEducational Level of the Qom Islamic Seminary -۱

ص: ۵

Practical Kalam: Necessity and Identity

A Comparison in the Success and Failure)

(of the New Theology or Practical Theology

Moslem Mohammadi

(۱)

New theology" is one of the approaches arose from the historical-thought background in" the modern time developments, and is one of the contemporary humanistic attitudes that until now it brought about many encounters in the realm of our religious and domestic studies as well. One of significant encounters in this regard is the question pertaining to the nature of new theology that wither the characteristic of "new" belongs to theology itself or it is an accidental matter. Some scholars regarded the newness as inescapable and as a demand of the time as so far that some regarded the old theology and new theology as having two separate identities. The other view that is counted as the main stream between the new theology researchers in seminaries and universities sees the two in one continuation; that is the new theology is the developed form of the old theology and its continuation with some differences in components and effects such as method, bases and language. The third point of view is that of the first generation of the Islamic seminary Mutakellemum that believes that the difference is in the issues, not in nature. At the end, appropriate to the necessities of the religious community, this ".writingsuggested a new approach as "the practical theology

Keywords: theology, new theology, religious studies, theological issues, the practical .theology

---

۱ - Assistant professor for the PardisFarabi of Tehran University, and a member of the .Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary

ص: ۶

The Relation between the Divine Nature and Attributes

Abdulhadi Eatesami

(۱)

The relation between God's nature and attributes is one of the fundamental Kalami issues, which has been always discussed by the Muslim thinkers. In this writing, the relation between God's nature and attributes from the viewpoint of Mu'tazili thinkers is reported. To avoid the problem of plurality of gods or plurality of eternal attributes in the Divine Nature, the Qadariyyah or the early Mutazilites were amongst the early groups that absolutely negated the attributes. Nevertheless, in order to avoid the problem of Taitil (not knowing God), some Mutazelites offered other various views such as Niyabat (deputyship), Ahwal and Ainiyyah (oneness) of the attributes with God's Nature, but all of the three views of Niyabat, Ahwal and Ainiyyah are a different reading of the theory of .Attributes negation

Keywords: the ontology of attributes, otherness, Ainiyyah (oneness), Niyabat .(deputyship),Mutazilah

---

۱- Researcher for the Quran and Hadith Research Institute (the Center for the Kalam of Ahlul-Bayt peace be upon them), doctorate graduate of Shi'ite Studies of the University of Religions and Denominations in Qom and a member of the Islamic Kalam Association in .Qom Islamic Seminary

ص: ۷

Offering a New Concept of the Lutf Rule and Its Necessity in AyatullahSubhani's Works

Musa Malayeri

(۱)

Based on the basis that sending the prophets is one of the cases for Lutf al-muqarreb, the majority of the previous Mutakallemun proved the necessity of sending the prophets by the Lutf rule. From Allah al-Hilli in Kashful-Murad, some grasped that sending the prophets is not a case for the Lutf rule. Thus, from their opinion, the Lutf rule is no longer useable for proving the necessity of prophet-hood. In the other hand, from Sheik al-Mufid upwards, another theory had been current that Lutf is not rationally necessary, and as a result, its effectiveness in proving the belief issues has been challenged. To resolve this problem, AyatullahSubhani separated between the cases. He maintains that Luft al-Muqarreb in some cases is rationally necessary and in some other cases is notnecessary, but is a demand of God's grace and bestow. In present article, the above mentioned discussions are examined in the AyatullahSubhani's works and its success and failure extents are evaluated.

Keywords: Luft al-Muqarreb, Luft al-Muhassel, the historical developments of the Lutf theory, the kinds of Lutf, the misgivings about the Lutf rule.

۱- Associate professor of the Islamic Azad University, the Tehran Central Unit.

ص: ۸

The Previous Worlds Theories in Kufa and Qom

(Dhar, Azella and Arwah)

Ruhullah Rajabipour

(۱)

The issue of "previous worlds" is one of the important issues in the Islamic knowledge, especially in the beliefs knowledge. The examination of historical course of the early centuries Muhaddiths' encounter with the narrations of the previous worlds is one of the necessities of studies in this realm. Thus, in this article, with the method of collecting data and their analysis, the historical course of narrating the narrations of the previous worlds and the compilations in this regard in the Kufa and Qom schools and the way of its feedback among the scholars and hadiths collections are examined. Although the way of the Muhaddiths' encounters with books entitled Al-Azellah (the Shadows) that were written in Kufa and its cause are obscure, finally one can say that many of the Shi'iMuhaddiths and scholars in both Kufa and Qom hadith cycles, that some of them were from amongst the Ashab al-Ijma', despite various trends, narrated these narrations. This way of treatment shows the acceptability of this issue in the Kufa and Qom schools.

Keywords: the previous worlds, Dhar worlds, Azellaworlds, Arwahworlds, the KufaSchool, the Qom School.

۱- Researcher for the Quran and Hadith Research Institute (the Center for the Kalam of Ahlul-Bayt peace be upon them), doctoral student in the Baqer al-Ulum University in Qom and a member of the Islamic Kalam Association in Qom Islamic Seminary.

ص: ۹

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹